

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM
DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÇAĞDAŞ ADALET TARTIŞMALARINDA ORTAK
İYİNİN İMKÂNI

DERYA YOLDAŞ

2501180778

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. HALUK ALKAN

İSTANBUL-2022

ÖZ

ÇAĞDAŞ ADALET TARTIŞMALARINDA ORTAK İYİNİN İMKÂNI

Derya Yoldaş

John Rawls'un Bir Adalet Teorisi adlı eseri ile yeniden canlandırdığı adalet tartışmalarında geniş bir literatürün doğmasına neden olmuştur. Adaletin temelleri, refahın yeniden dağıtımı, özgürlük ve adalet ilişkisi, kimin neyi hak ettiği gibi adaleti farklı perspektiflerden ele alan görüşler neticesinde ortaya çıkan bu literatür üç kolda gelişmiştir. Bu çalışmanın odak noktası ise 1980'lerde komüniteryenlerin eleştirileri ile gelişen iyinin ve hakkın önceliği üzerine yapılan adalet tartışmasıdır. İyinin ve hakkın önceliği hakkındaki ihtilaf iki ayrı düzlemde incelenecektir. Tartışmanın ontolojik boyutunda amaçlarına öncel birey tasavvuru, kimliğin oluşumu ve mahiyeti konularını tartışılacak ve deontolojik bireyin imkânsızlığına değinilecektir. Sosyolojik düzlemde devletin tarafsızlığı konusu ele alınacak ve adaleti sağlamada gerekli koşulları ne kadar taşıdığı sorunsallaştırılacaktır. Çalışmanın araştırma konusu çağdaş adalet tartışmaları bağlamında, kamusal akıl çerçevesi içindeki tarafsız devlet düşüncesinin ortak iyi idealine ne derece imkan sunabileceği hakkındadır. Bu çalışma ortak iyi idealinin gerçekleştirilebilmesi açısından tarafsız devlet düşüncesinin çok sınırlı bir alana sahip olduğu iddiasını taşır ve adalet hakkındaki tartışmalarımızın ahlaki motivasyonlarımızı içermek durumunda olduğunu iddia eder. Adalet tartışmalarımıza hâkim olan ortak ölçülemezlik karşısında kamusal aklın sınırlılıklarına işaret ederek ihtilaflarımızın ahlaki temellerini dışlamanın toplumsal adaleti tesis etmede yeterli koşulları sağlamayacağını savunulmaktadır. Bu çalışma ile birlikte ahlaki motivasyonlarımızı da kapsayan müzakereler şeklinde gerçekleştireceğimiz adalet tartışmalarımızda, ortak iyinin daha geniş imkân bulabileceği iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Adalet Teorisi, Ortak İyi, Hakkaniyet Olarak Adalet, Kamusal Akıl, Ahlaki Sorumluluk Siyaseti

ABSTRACT

THE OPPORTUNITY OF THE COMMON GOOD ON CONTEMPORARY JUSTICE DEBATES

Derya Yoldaş

John Rawls's work; A Theory of Justice, has led to the emergence of a wide literature on justice debates. This extensive literature, which emerged as a result of views that deal with justice from different perspectives, such as the foundations of justice, the redistribution of wealth, the relationship between freedom and justice as well as who deserves what, has flourished in three separate branches. The focus of this study is the justice debate on the priority of good and right, which developed with the criticisms of communitarian thinkers in the 1980s. The conflict about the priority of the good and the right will be examined on two different levels, ontological and sociological. In the ontological dimension, the concept of the deontological person will be discussed and the impossibility of the deontological person will be mentioned. The subject of impartiality of the state at the sociological level will be discussed and its limitations will be pointed out on how much it carries the necessary conditions in providing justice. In this context, this study problematizes the possibility of the existence of an ideal of the common good in contemporary justice debates. While taking into account the concern of paternalism in the political realm, it argues that our discussions about justice must include our moral motivations. It is argued that excluding the moral foundations of our disputes, by pointing out the limitations of the idea of public reason in the face of the incommensurability that dominates our justice debates, will not provide sufficient conditions for establishing social justice. It is claimed that the common good can find wider opportunities in our justice discussions, which we will carry out in the form of negotiations that include our moral motivations, together with this study.

Key Words: Theory of Justice, Common Good, Justice as Fairness, The Idea of Public Reason, A Politics of Moral Engagement

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM ÇAĞDAŞ ADALET TARTIŞMALARINDA İYİ VE HAKKIN ÖNCELİĞİ TARTIŞMASI

1.1. John Rawls ‘Bir Adalet Teorisi’.....	7
1.1.1. Toplum Sözleşmesi Fikri.....	7
1.1.2. Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi.....	8
1.1.3. Sosyal Adaletin İlkeleri.....	11
1.1.3.1. Özgürlük İlkesi.....	12
1.1.3.2 Fark İlkesi	13
1.2. Adaletin Kökenleri.....	16

İKİNCİ BÖLÜM ANTROPOLOJİK/ONTOLOJİK DÜZLEMDE ORTAK İYİNİN İMKÂNI

2.1. Deontolojik Bireyin Ortaya Çıkışı.....	23
2.1.1. Kant’ın Deontolojik Mirası.....	25
2.1.2. Amaçlarına/ İyiye Öncel Kişi.....	27
2.2. ‘Yükümsüz Ben’in Olanaksızlığı.....	28
2.2.1. Kimliğin Oluşumu.....	28
2.2.2. Başlangıç Durumu: Kurucu Bir Anlaşma veya Haklılaştırma Aracı.....	31
2.2.3. Deontolojik Bireyin Sonuçları.....	32
2.3. Nihilizm Tehlikesi.....	33

2.3.1. Tarihin İçinde Özne.....	33
2.3.2. Aydınlanma Felsefesinin Başarısızlığının Sonuçları.....	35
2.3.3. Nietzsche'ye Karşı Aristoteles.....	36
2.4. Deontolojik Bireyden Siyasal Liberalizme.....	38

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **SOSYOLOJİK DÜZLEMDE ORTAK İYİNİN İMKÂNI**

3.1. Özerklik Ve Örtüşen Görüş Birliği.....	40
3.1.1. Hoşgörü ve Vicdan Özgürlüğü.....	42
3.2. Ortak İyi Ve Temel Özgürlükler	44
3.2.1 Özgürlüğün Toplumsal Koşulları.....	47
3.2.2.Devletin Tarafsızlığı.....	50
3.2.3. Kamusal Akıl Kavramı.....	53
3.2.4. Ahlaki ve Dini Bir İhtilaf: Homoseksüellik.....	55
3.2.5. Kamusal Aklın Sınırları.....	59
3.3. Ortak İyi Siyaseti.....	62
SONUÇ.....	67
KAYNAKÇA.....	74

KISALTMALAR LİSTESİ

- Bkz.** : Bakınız
C. : Cilt
Çev. : Çeviren
Haz. : Yayına Hazırlayan
S. : Sayı
s. : Sayfa

GİRİŞ

Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice) adlı eseri ile Amerikalı filozof John Rawls, 1970'lerde çağdaş adalet tartışmalarını yeniden canlandırmıştır. Rawls geliştirdiği hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) kuramı ile adalet hakkında üç ayrı kolda tartışmaya zemin hazırlamıştır. Bu zeminlerden ilki liberaller arasındaki, adaletin temelinin fayda mı hak mı olması gerektiği konusundaki tartışmadır. İkinci olarak adaletin bireysel haklar üzerine kurulu olması gerektiğini düşünen liberaller arasında gerçekleşen tartışmadan bahsedebiliriz. Bu tartışmanın tarafları ise genel refah adına bireysel hakların hiçbir surette çığnenemeyeceğini savunan Robert Nozick ve Friedrich Hayek gibi liberteryenler ile özgürlüklerimizi gerçekleştirebilmek adına birtakım bazı temel ihtiyaçların yeniden dağıtım mekanizmaları ile devlet tarafından karşılanması gerektiğini savunan John Rawls gibi daha eşitlikçi liberallerdir. Üçüncü ve bu çalışmada daha çok üzerinde durulacak tartışma zemini ise adaletin temeli hususunda hakkın mı iyinin mi öncel olduğu tartışmasıdır. Rawls'un Hakkaniyet Olarak Adalet kuramı tam olarak hakkın iyiye öncel olması üzerine inşa edilmiş olup, devletin herhangi bir iyi yaşam düşüncesinden azade, hak temelli adil bir yönetim olması gerektiğini savunur. Diğer bir taraftan 1980'lerde adaletin, iyi kavramından bağımsız tasavvur edilemeyeceği yönünde Rawls'un hakkın iyiye öncel olduğu fikrine karşı çıkan önemli itirazlar ortaya konmuştur.¹

Rawls'un adalet kuramının düşünce dünyasında ilgiyle karşılanmasının, lehinde ve aleyhinde çok konu edilmesinin bir sebebi de iyi ve hakkın önceliği konusundaki tartışmanın köklerinin klasik felsefe düşünürlerine kadar uzanan bir geçmişe sahip olmasıdır. Bu bakımdan, tartışma Aristoteles'in iyi kavramına kadar uzanıp, Kant, Hegel gibi büyük düşünürleri de içine almaktadır.² Çağdaş dönemde iyi ve hakkın önceliği tartışması, kabaca liberal-cemaatçi olarak adlandırılan tartışmanın dâhilinde

¹ Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.217-218.

² Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois (2006), **Liberaler ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.12.

yürütülmektedir. Adalet kuramı çerçevesinde yapılan bu tartışmanın taraflarını, Charles Taylor, C ve L ekipleri olarak sınıflandırmıştır. Cemaatçi perspektife sahip C ekibi Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer'dan oluşurken; liberal perspektife sahip L ekibi ise John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Thomas Scanlon gibi isimlere sahiptir.³ Liberal ve cemaatçi olarak gruplandırılan bu düşünürler grup içinde fikri bakımdan birbirlerinden farklılaşsalar da; iyi ve hak, birey ve toplum gibi konularda belli bir paydaşa sahiptirler. Kant geleneğinden gelen liberallerin önceliği bireysel haklar ve özgürlüktür. Toplum ve devlet gibi bireyin haricinde ona baskı uygulayabilecek otoriteleri sınırlamak gayesindedirler. Cemaatçi düşünürlerin kökleri Hegel, Herder gibi isimlere ve Alman Romantizmine dayanmaktadır. Erdemleri, geleneği, tarihi önplana çıkararak cemaatçiler, deontolojik, atomist düşünceye karşı toplumcu, iyi yaşam düşüncesine dayalı teleolojik bir bakış açısına sahiptirler.⁴

Çalışmanın araştırma sorusu çağdaş adalet tartışmaları bağlamında kamusal akıl çerçevesi içindeki tarafsız devlet düşüncesinin ortak iyi idealine ne derece imkân sunabileceği hakkındadır. Bu bakımdan bu çalışma tarafsız devlet ideali, kamusal akıl fikri ve amaçlarına öncel birey tasavvurunun hakim olduğu adalet kavrayışının, adalet tartışmalarımızdaki ihtilafı gidermedeki yetkinliğini tartışma teşebbüsüdür. Araştırma konusunun incelemesi üç farklı başlık altında yapılmıştır. Birinci bölümde çağdaş adalet teorileri içinde iyi ve hakkın önceliği tartışması incelenecektir. İlk olarak, iyi ve hakkın önceliği tartışmasının tarihsel süreçte adalet teorisi bakımından önemine işaret edilmiştir. İlk bölümde görüleceği üzere, iyi ve hakkın önceliği tartışması eski çağlara kadar uzanan bir sorgulamadır. Kadim çağlara değin uzanan ihtilafın çağdaş döneme nasıl taşındığı takip edilerek günümüz tartışmalarına gelinecektir. İlk bölümde, alt başlıklar halinde hakkın önceliğini savunan John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* ayrıntılı olarak incelenecektir. Rawls'un teorisinin

³Charles Taylor (1989), **Yanlış Anlaşımlar: Cemaatçi-Liberal Tartışması**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.77.

⁴Charles Larmore (1990), **Siyasal Liberalizm Üzerine**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.129

incelenmesi, ondan sonra gelen adalet teorilerini ve ona getirilen eleştirileri anlamak bakımından son derece önemlidir. Bu nedenle, Rawls'un adalet teorisine önemli bir yer ayrılmıştır. Deontolojik bir adalet teorisi sunan *Bir Adalet Teorisi* eseri, hakkaniyet olarak adalet kavramı ile faydacı ve teleolojik adalet kuramlarına karşı bir çıkış yapmıştır. Hipotetik düşünme yoluyla vecehalet perdesi (*the veil of ignorance*), başlangıç durumu (*the original position*) gibi soyutlamalar ile evrensel adalet ilkelerine ulaşabileceğimizi savunur. Rawls'un tüm hipotetik kavramsallaştırmaları adalet teorisi açısından çok önemli olup, ayrıntılarıyla değerlendirilecektir. Birinci bölümün ikinci kısmında, düşünce tarihi içerisinde yer alan, adaletin kökenlerine dair bazı farklı perspektiflere yer verilecektir. Çağdaş adalet teorileri bağlamında temelde üç farklı adalet anlayışını temsilen fayda, hak ve erdem üzerine olan görüşler incelenecektir. Adaletin bu üç temeli üzerine farklı görüşlerin takibinde, iyinin ve hakkın önceliği hakkındaki ontolojik sorunun çalışmanın ikinci bölümünde tartışılacaktır.

Liberal ve komüniteryen yaklaşımlar arasındaki iyinin ve hakkın önceliği hakkındaki ihtilaf, bu yaklaşımların bireyi ontolojik olarak farklı ele almalarına dayanır. Rawls çizgisindeki liberal perspektif bireyi deontolojik bir biçimde amaçlarına öncel bir varlık olarak tanımlar. Komüniteryen düşüncenin teleolojik bakış açısından birey tarihselliğinden ve toplumsallığından soyutlanamaz bir varlıktır. Bu bakımdan komüniteryen düşünürler tarafından liberal deontolojik birey tasavvuruna güçlü eleştiriler getirilmiştir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde başlangıcında deontolojik bireyin tarih sahnesinde ortaya çıkışı ve Rawls'un adalet teorisinde yer alan birey tasavvurunun Kantiyen temelleri incelenecektir. Komüniteryen eleştirileri adalet tartışmaları bağlamında anlamlandırabilmek için deontolojik bireyin mahiyetini ve tarihselliğini incelemek elzemdir. İkinci bölümün devamında Sandel, MacIntyre, Taylor gibi komüniteryen düşünürlerin liberal deontolojik bireye eleştirileri takip edilerek bu birey tasavvurunun imkânı tartışılacaktır.

Sosyolojik düzlemde ilerleyecek olan üçüncü bölümün başlangıcında, Rawls'un Siyasal Liberalizm adlı eserinde yeniden yapılandığı adalet teorisinin geçirdiği dönüşümler incelenecektir. Siyasal Liberalizm'de yer alan örtüşen görüşbirliği ve kamusal akıl kavramları çerçevesinde tarafsız devlet düşüncesinin temalarına odaklanılacaktır. Rawls'un kamusal – özel ayrımı temelinde geliştirdiği örtüşen görüşbirliği fikri hoşgörü ve vicdan özgürlüğü kapsamında incelenecektir. Bu incelemenin ertesinde devletin tarafsızlığı ve tarafsızlık idealinin sonuçları üzerine komüniteryen perspektiften eleştirilere yer verilecektir. Tarafsızlık ideali tartışılırken kürtaj, homoseksüel evlilik gibi ahlaki ve dini ihtilafları barındıran tartışılabilir konularda, tarafsız devletin imkânı sorunsallaştırılacaktır. Üçüncü bölümün son kısmında, MacIntyre'in kavramsallaştırdığı adalet tartışmalarımızdaki ortak ölçülemezlik sorunu karşısında, Sandel'in ahlaki sorumluluk siyaseti önerisi değerlendirilecektir.

Ontolojik ve sosyolojik düzlemde incelediğimiz liberal ve komüniteryen yaklaşımların ışığında, sonuç bölümünde çağdaş adalet tartışmalarımızdaki ihtilaflarımızda kamusal akıl idealinin sınırlılıklarına işaret ederken, ahlaki sorumluluk siyasetinin ortak iyiye ne derece imkân sağlayacağı üzerinde durulacaktır. Bu çalışmanın sonucunda kamusal akıl çerçevesi içindeki tarafsız devlet düşüncesinin toplumsal alanda ortak iyi idealinin gerçekleştirilmesi bakımından çok sınırlı ve yetersiz bir alana imkân tanıdığı savunulacaktır. Bununla birlikte tarafsız devlet düşüncesinin sınırlılıkları ve içinde barındırdığı somut sorunlar hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır. Nihayetinde adalet hakkındaki tartışmalarımızda ahlaki değerlendirmelerden kaçınmanın toplumsal alanda ortak iyinin imkânını daralttığı hakkındaki argümanlara yer verilerek, adalet tartışmalarımızda ahlaki değerlerin varlığının önemi vurgulanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ADALET TARTIŞMALARINDA İYİ VE HAKKIN ÖNCELİĞİ TARTIŞMASI

Çağdaş adalet tartışmalarında,adalet teorileri arasında ihtilafa neden olan temel hususlardan biri iyi ve hakkın önceliği hakkındaki fikir ayrılıkları olmuştur. Liberal perspektif adilin iyiye önceliğini savunur ve adaleti usuli bir şekilde ele alır. Komüniteryen perspektif ise iyinin adile önceliğini savunur ve konuya yaklaşımı tözsel ve teleolojiktir.⁵Ahlak felsefesinde karşıtlığa neden olan bu önemli iki kavram eski tarihlerden günümüze kadar önemini koruyarak gelmiştir. Bu sebeple bu iki kavramı tarihsel bağlamda incelemek gerekmektedir.

Modern öncesi dönem düşünce tarihinde yaşamın telosu diğer bir deyişle amacı, iyidir. Peşinde olunan tüm tali amaçların nihai amacı yine iyiye ulaşmaktır. “*Nikomakhos’a Etik*” adlı eserinde Aristoteles, tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacının iyiye ulaşmak olduğunu söyler ve bu nedenle iyiyi,her şey tarafından istenilen olarak tanımlar. Bunun yanında siyasetin tüm iyileri içerdiğini çünkü siyasetin insanlar için iyi olanı bulmaya çalıştığı söyler.⁶Modern öncesi dönemin etik kavramları ve siyasi bakış açısı paternalist ve pedagojiktir. Siyasetin amacı iyidir ve bir ülkedeki yasa yapıcıların görevi de vatandaşlarını iyiye yöneltmektir. Bu bakımdan bugün kullandığımız hak ve ödev kavramlarına modern öncesi dönemde neredeyse rastlanmaz. Bunun yerine iyi ve arete (*erdem*) kavramları hayatın olduğu gibi siyasetin de nihai amacıdır.⁷Burada belirtilmesi gereken bir önemli husus da modern öncesi dönemde özel kamusal ayrımının henüz icat edilmediğidir. Bu nedenle modern öncesi dünya görüşünü organik bir düşünce sistemi olarak tanımlayabiliriz.

⁵Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.29

⁶Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**,çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları (2014), s. 21

⁷Alasdair MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, çev.Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları (2001), s. 97

Modern dönemde iyi kavramının yerini hak kavramı almıştır. Buna göre artık ahlaki soru her bir bireyin kendi iyi anlayışının peşinden gidebilmesi için adil sınırların neler olması gerektiğidir. İyi kavramının teleolojik içeriğinin önemi yerini ahlaki özerklik, bireycilik ve özgürlük kavramlarına bırakmıştır. Adilin/ hakkın iyiye/yarara yeğlendiği bu düşünce Kant'ın deontolojik ahlak görüşünde formüle edilmiş olup, ondan sonra gelen bazı düşünürler de Kant'ın deontolojik ahlakı çerçevesinde kalarak hakkın iyiye önceliğini savunmuşlardır.⁸

Rawls'a göre herbirey, bir bütün olarak toplumun refahı söz konusu olduğu durumda dâhil, adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığa sahiptir. Bu bağlamda bireylerin sahip oldukları hak ve özgürlükler, başkaları tarafından paylaşılan ortak iyiler uğruna kayba uğratılamaz. Diğer bir ifade ile çoğunluğun iyiliği uğruna bireyin hak ve özgürlükleri feda edilemez.⁹ Hakkın iyiye öncel olduğunu savunan deontolojik ahlakın iki temel savı bulunur. Bunlardan birincisi hakkın iyiye öncel olduğunu kabul ettiğimizde, ortak yarar söylemleri karşısında, bireysel hak ve özgürlüklerimizi karşılaşılabilecekleri tehditlerden korumuş oluruz. İkincisi ise adalet ilkelerinin gerekçelendirilmesinin, herhangi bir iyi yaşam düşüncesinden ziyade hak temelinde yapılması gerektiğidir.¹⁰ Kant ve Rawls gibi deontolojik etik düşünürleri, adalet ilkelerinin herhangi bir iyi veya yarar düşüncesinden bağımsız bir şekilde, hak temelli ilkeler olması gerektiğini iddia etmişlerdir.

1.1. John Rawls - Bir Adalet Teorisi

John Rawls, Bir Adalet Teorisi'nde, sadece farklı yaşam planlarına sahip bireylerin değil, bunun yanında farklı felsefi, dini, politik ve sosyal doktrinlerin etkisinde olan bireylerin oluşturduğu bir toplumda adaletin koşullarının neler olabileceği sorusuna

⁸Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.30.

⁹John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.3

¹⁰Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.219

yanıt aramakla adalet tartışmasını yeniden alevlendirmiştir.¹¹ Rawls'un adalet kuramının önemi ona katılanların çokluğu ile değil ona karşı çıkanların çokluğu ile ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle kendisinden sonra gelen hemen tüm adalet kuramcıları, Rawls'a getirdikleri eleştirileri üzerinden kendi adalet kuramlarını ifade etmişlerdir. Bu nedenle çağdaş adalet tartışmalarını anlamak için Rawls'un adalet kuramını anlamak elzemdir.¹²

1.1.1. Toplum Sözleşmesi Fikri

İlk olarak Orta Çağlarda rastladığımız toplum sözleşmesi (*social contract*) fikri, modern dönemde iktidarın meşruiyetini dini alandan seküler alana geçmesine zemin hazırlamış ve siyaset teorisinde etkili bir pozisyon almıştır. Modern öncesi dönemde iktidarın kaynağı teolojik kökenli iken modern dönemde birey ve akıl odaklı bir meşruiyet kaynağı ihtiyacı doğmuştur. Locke, Rousseau, Kant, Hobbes, gibi teorisyenler, iktidarın meşruiyetini açıklamak amacıyla toplum sözleşmesi fikrini geliştirmişlerdir. Toplum sözleşmesi fikri zemini üzerine inşa edilen bu teorilerin ortak noktası bireyci teoriler olmasıdır.¹³ Toplum sözleşmesi fikri, bireyler arasında yapılan bir sözleşme varsayımına dayanır. Buna göre siyasi iktidarın olmadığı bir ilk durum varsayımı yapılır. Bu ilk duruma doğa durumu adı verilir. Her bir düşünür için doğa durumunun koşulları farklı olmakla birlikte, tahayyül edilen her doğa durumunda siyasi iktidara ihtiyaç duyulur. Locke için siyasi iktidara ihtiyacın nedeni özgürlük iken, Hobbes için güvenlik, Rousseau için eşitliktir. Sonuç olarak bu teorisyenlerden her biri farklı bir ihtiyacın karşılanması için de olsa bireylerin bir sözleşme aracılığı ile devleti meydana getirdiklerini kabul ederler. Çağdaş siyaset düşüncesinde de toplum sözleşmesi fikri çerçevesinde yer alan teorisyenler vardır. Rawls bunlardan biridir. Rawls siyasi iktidarın meşrulaştırılmasını adalet üzerinden

¹¹John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.110

¹²Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.76

¹³Cennet Uslu (2009), **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Ankara, Liberte Yayınları (2011), 2. Baskı, s.223

inşa etmeye çalışmıştır. Geliştirdiği toplum sözleşmesini de yine adalet üzerine inşa etmiştir.¹⁴

Toplum sözleşmesi fikri varsayımsal bir rıza ile temellendirilir. Rawls, varsayımsal olarak rıza gösterilecek bir toplum sözleşmesinin nasıl ahlaki olabileceğini sorusuna yanıt aramıştır. Bir toplumsal sözleşme için seçilmesi gereken adil toplumsal ilkeler nelerdir? Çağdaş toplumlar olarak çok sayıda farklı sosyo-ekonomik koşullara sahibizdir. Milyonlarca dolar servet sahibi insanlar ile açlık sınırı altında yaşamak zorunda kalan insanlar aynı toplum içerisinde yaşam sürdürmekteyiz. Bunun yanında çok farklı dinsel ve ahlaki değerlere sahibizdir. Ekonomik çıkarlarımız, dini inançlarımız, farklı iyi yaşam ideallerimiz nedeniyle farklı adalet ilkelerini benimsemek isteyeceğimiz çok muhtemeldir. Bu koşullar altında rıza gösterilebilecek ilkeler olsa dahi bunlar güçlü kesimlerin baskısı altında kabullenilmiş adil olmayan ilkeler olacaktır.¹⁵ Bu nedenle Rawls adalet ilkelerini belirlerken bu faktörlerin etkisini ortadan kaldırmayı hedefleyen bir çözüm önerisi sunar.

1.1.2. Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi

Rawls, hakkaniyet olarak adalet teorisinin, toplumsal sözleşme kuramı çerçevesinde ancak onu daha soyut bir düzleme taşıyan bir adalet teorisi olduğunu belirtmektedir.¹⁶Daha soyut bir düzleme taşımakla işaret edilen, tam olarak Rawls'un başlangıç durumu olarak adlandırdığı bir ilk durum tasavvurudur.

Hakkaniyet olarak adalet teorisinde Rawls, hakkaniyetli bir işbirliğini meydana çıkarabilecek koşullarının nasıl oluşturulacağını sorgular. Buna göre adalet ilkelerini belirleyecek koşullardan Tanrı'nın yasaları ve doğal hukuk öğretisi seçeneklerini

¹⁴Ahmet Cevizci (2012), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Say Yayınları (2019), 7. Baskı, s.276-277

¹⁵Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.192

¹⁶John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.3

eler. Rawls, ancak eşit ve özerk bireylerin hakkaniyetli bir işbirliği ile oluşturacakları anlaşma ile adalet ilkelerinin hakkaniyetli olacağını savunur.¹⁷

Rawls'un teorisini sözleşmecî teoriler arasına koyabilirsek de, geleneksel sözleşme teorilerinden oldukça farklılaştığını söylemek gerekmektedir. Öncelikle geleneksel sözleşme teorilerindeki doğa durumu, Rawls'un teorisinde başlangıç durumu olarak karşımıza çıkar. Ancak ikisi arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Doğa durumu, Rawls için yeterince adil bir durum değildir. Doğanın getirdiğini eşitsizlikler de adaletsizliği doğurur. Yeteneklerimiz, fiziksel gücümüz, zihinsel kapasitelerimiz doğal olarak eşitsiz bir dağılıma sahiptir. Oysa Rawls adalet ilkelerinin belirlenmesi için pür bir eşitlik halinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu nedenle Rawls doğa durumuna da müdahale ederek bireylerin kendi haklarındaki bilgilerini sınırlayacak cehalet perdesini icat etmiştir. Rawls, sosyal sözleşmenin tam bir eşitlik içinde gerçekleşmesini sağlayacak olan, cehalet perdesi ve başlangıç durumu kavramsallaştırmalarını şöyle ifade eder:

“Hiç kimse toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmez, doğal iyiliklerin dağılımındaki talihine, yeteneklerine, zekasına, gücüne vs. ilişkin bir fikri de yoktur. Hatta kişilerin iyiliği nasıl kavradıklarını ya da özel psikolojik eğilimlerini de bilmediklerini varsayacağım. Adalet ilkeleri bir cehalet perdesinin ardından seçilir. Bu da ilkelerin seçiminde kimsenin doğal şanstın ya da toplumsal koşullardan dolayı avantajlı ya da dezavantajlı olmamasını sağlar. Herkes benzer bir konumda olduğundan ve hiç kimse de kendi özel durumunun yararına olacak ilkeleri bilecek durumda olmadığından, adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ya da pazarlığın ürünüdür.”¹⁸

Cehalet perdesi aracı ile Rawls toplum sözleşmelerinde sorun olarak gördüğü bir eksikliği giderir. Sözleşmenin hakkaniyetli olabilmesi için sahip olması gereken bakış açısını kazandırır. Bu bakış açısı mevcut hallerin ve koşulların sözleşmeyi ve

¹⁷John Rawls (2001), **Hakkaniyet Olarak Adalet**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık (2020), 1. Baskı, s.37.

¹⁸John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.11

sözleşmeye taraf olanları yönlendirmemesi üzerine odaklanır. Bu nedenle sözleşmenin ve sözleşmeye taraf olanların koşulların etkisine maruz kalmaması için tarafların kendi iyi yaşam öğretileri, yetenekleri ve toplumsal konumları üzerine bir cehalet perdesi gerer.¹⁹

Konumumuz hakkındaki bilgimizi sınırlandırmadaki amaç adalet ilkelerinin tarafsız bir biçimde belirlenmesidir. Örneğin, zengin olduğunu bilen bir bireyin, refah tedbirleri için gerekli olan vergileri adaletsiz görmesi muhtemel olacaktır veya yoksul olduğunu bilen bir birey muhtemelen tam tersini savunacaktır. Bu nedenle konumumuz hakkındaki bilgimiz, avantajlarımızın ve dezavantajlarımızın bilgisi tarafsızlığın sağlanması amacıyla cehalet perdesi ardına gizlenir.²⁰

Başlangıç durumunun bir diğer önemli vurgusu herkesin eşit haklara sahip olduğudur. İlkelerin belirlenmesinde herkes eşit haklara sahip olup, teklif sunabilir, teklifini savunabilir. Başlangıç durumu, insanların eşit ve adalet duygusuna sahip varlıklar olma durumunu temsil eder.²¹ Bireylerin başlangıç durumundaki simetrik konumlandırılmaları neticesindeki biçimsel eşitlik adalet ilkelerinin hakkaniyetli olarak kabul edilmesi bakımından elzemdir.²²

Elbette ki başlangıç durumu tarihin hiçbir döneminde var olmamış bir andır. Başlangıç durumunun tamamen varsayımsal olduğunu belirten Rawls, ayrıca onun eşit ve özerk bireylerin adalet ilkelerini tespit etmesi amacıyla oluşturulan bir modelleme olarak araçsallığına da vurgu yapar. Buna göre başlangıç durumu koşulları sadece adalet ilkelerini belirlemek için ihtiyacımız olan bakış açısına sahip olmamızı sağlayan bir cihazdır.²³

¹⁹John Rawls (2001), **Hakkaniyet Olarak Adalet**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık (2020), 1. Baskı, s. 38

²⁰John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.17

²¹John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.17

²²John Rawls (2001), **Hakkaniyet Olarak Adalet**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık (2020), 1. Baskı, s.41.

²³John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.19

Bu tarafsız, özerk ve eşit bireylerden oluşan başlangıç durumu kurgusu ile toplum sözleşmesi fikrini revize eden Rawls, sahneyi doğal bir devlet yerine sözleşme ile bir araya gelen yurttaşlara verir. Bu sahnede cehalet perdesi arkasındaki toplumsal konumlarından ve kendi haklarındaki bilgiden mahrum olan bireyler amaçlardan azade tarafsız bir şekilde adalet ilkeleri üzerine tartışırlar.²⁴

1.1.3. Sosyal Adalet İlkeleri

Toplum, karşılıklı yararı ortaya çıkaran bir kooperatif olmanın yanında, kimlik ve çıkarların çatışma alanıdır. İşbirliği sonucunda üretilen faydaların bireylere dağıtımı konusunda çıkar çatışmalarını ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü kendi amaçlarının peşinden giden her bir birey bu avantajlardan daha büyük pay almak isteyecektir. Bu sebeple toplumun barış içinde devamı için adil dağıtımı sağlayacak birtakım adalet ilkeleri üzerinde uzlaşılması gerekmektedir. Sosyal adalet ilkelerinin misyonu hakların, görevlerin ve toplumsal işbirliği sonucu oluşan faydanın hakkaniyetli bir dağılımını sağlamaktır.²⁵

Hakkaniyet olarak adalet kuramının öngördüğü iki adalet ilkesi şunlardır:

1. Her kişi, herkes için eşit temel özgürlüklerin eksiksiz sağlandığı bir sistemde, yine herkes için özgürlüğün sağlandığı bir sistemle uyum içinde olacak şekilde eşit bir hakka sahiptir.

2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu yerine getirmek zorundadır; a) öncelikle bunlar, adil (fair) fırsat eşitliği koşulları içinde, herkese açık işlev ve konumlara bağlı olmalıdırlar; b) toplumun en elverişsiz koşullarda yaşayan üyelerine en çok faydayı sağlamalıdırlar.²⁶

²⁴Philippe Raynaud, Stephane Rials (1996), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.515

²⁵John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge, (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.4.

²⁶John Rawls (1993), **Temel Özgürlükler ve Öncelikleri**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.145.

1.1.3.1. Özgürlük İlkesi

Hemen tüm liberal düşünürler gibi Rawls da bireysel özgürlükleri vazgeçilemez haklar olarak görür. Bu nedenle adalet ilkelerinden özgürlük ilkesi, bireysel özgürlüklerin garanti altına alınması adına öncelikli konumdadır.

Temel özgürlüklerimizin en önemlileri olarak oy kullanma, kamu görevi icra etme gibi siyasi haklar; düşünce özgürlüğü, ifade ve toplanma özgürlüğü, psikolojik ve fiziksel saldırılara karşı kişinin vücut bütünlüğü hakkı; kişisel mülkiyete sahip olma, keyfi tutuklama ve el koymalardan hukukun üstünlüğü kapsamında özgür olma dâhil edilir. Adaletin birinci ilkesi gereği tüm bireyler, temel hak ve özgürlük bakımından eşit olmalıdır.²⁷ Hakkaniyet olarak adalet teorisi, liberal niteliğini temel hak ve özgürlüklere verdiği bu öncelikten alır. Bununla birlikte teorinin üzerine inşa edildiği temelde de hak ve özgürlüklerden her bireyin eşit faydalanması yatmaktadır.

Hakkaniyet olarak adalet teorisinin en az itiraz gören kısmı birinci adalet ilkesi, özgürlük ilkesidir.²⁸ Günümüzde, temel hak ve özgürlüklerin önemi üzerine varılan geniş bir mutabakat olduğundan bahsedebiliriz. Siyasi haklar, hayat hakkı, ifade özgürlüğü, kanun önünde eşitlik gibi haklar en azından demokratik ülkelere çoğunlukla önemi kabul edilir. Bu nedenle Rawls'un özgürlük ilkesi teorinin en az tartışılan kısmıdır diyebiliriz. Tartışmaların yoğunlaştığı kısım ekonomik kaynakların paylaşımı konusundadır. Bu nedenle iki adalet ilkesi konusunda tartışmalar daha çok ikinci ilke, fark ilkesi üzerine yürütülmüştür.

1.1.3.2. Fark İlkesi

Hakkaniyet olarak adalet kuramının en ihtilafli kısımlarından birisi Rawls'un fark ilkesi (*difference principle*) olarak adlandırdığı ikinci adalet ilkesidir. Rawls'un

²⁷John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.53.

²⁸Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.78.

kuramının liberal eşitlik olarak da adlandırılmasına sebep olan fark ilkesi, pür bir eşitlik ideali olmaması ile birlikte, eşitsizliğin ancak herkesin yararına olması ve yetki ve sorumluluk alanlarının toplumun her bir bireyi için ulaşılabilir olması koşulları ile adil olarak nitelendirilebileceğini iddia etmektedir.²⁹

Rawls, adil bir sistemde refahın, fırsatların ve yetkilerin nasıl dağıtılması gerektiği konusunda farklı teorileri karşılaştırır. Örneğin feodal dönemde bireylerin hakları doğum ile bağlantılıydı. Toplum soylular, köleler gibi katmanlara ayrılmış, bu katmanlar arasında geçiş söz konusu değildi. Köle olarak doğan bireyin köleliğini değiştirebilme kapasitesi de yoktu. Bireylerin refah seviyesi, siyasi gücü tamamen doğum bağıyla dağıtılmaktaydı. Rawls, feodal sistemin, dağıtımın rastgele ve irademiz dışında gerçekleşmesi nedeni adil bir sistem olmadığı belirtmektedir.³⁰ Bugüne gelecek olursak, özellikle liberal piyasa toplumlarında refahın dağıtımını konusunda, feodal dönemin doğum bağıyla dağıtımını eşitliksiz bir sistem olarak değerlendirilmektedir. Bugün liberal piyasa toplumlarında yaygın olan düşünce toplumun her bireyinin kanun önünde eşit olması ve aynı zamanda pozisyonların her bir bireye yetenekleri doğrultusunda açık olmasıdır. Kanun karşısında her bireyin eşit fırsat ve olanağa sahip olduğu bu fikir fırsat eşitliği olarak bilinir. Serbest piyasa düşüncesi içinde fırsat eşitliği ilkesi işlediği sürece refahın dağıtımının adil olduğu kabul edilir. Refah ve pozisyonların eşitsizliği, biçimsel olarak her bireyin eşit şartlarda rekabeti neticesinde ortaya çıkıyor ise, diğer bir ifadeyle fırsat eşitliği altında oluşuyor ise bu eşitsizlikler serbest piyasa düşüncesine göre adil kabul edilir.

Rawls, bu biçimsel fırsat eşitliği ilkesine karşı çıkmıştır. Fırsat eşitliği ilkesini yetersiz bulmakla birlikte ancak fark ilkesinin uygulanması ile eşitsizliklerin adalet temelinde gerekçelendirilebileceğini öne sürmüştür. Buna göre bireyler toplam refahtan daha çok pay almak istediklerinde, bunu ancak daha dezavantajlı bireylerin

²⁹John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.53.

³⁰Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.207.

faydasına olacak şartlarda yapabilirler. Rawls'un fark ilkesinin temeli, fırsat eşitliğinde gördüğü yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Fırsat eşitsizliği düşüncesi, başarılarımızın veya başarısızlıklarımızın tamamen kendi elimizde olduğunu ve kendi gayretimize bağlı olduğunu öngörür. Bu sebeple eşitsiz dağılımın, gayretlerimiz veya tembelliklerimiz doğrultusunda neticelendiğini ve aynı zamanda adil olduğunu savunur. Rawls'un, fırsat eşitliği düşüncesine getirdiği eleştiri tam olarak nokta üzerinedir. İlk olarak fırsat eşitliğinin öngördüğü şekilde katıksız bir şekilde eşit toplumsal koşullar üzerine doğmayız. Kanunlar önünde eşit vatandaşlar olsak dahi, her birimiz farklı sosyal, ekonomik, psikolojik şartlar üzerine doğar ve büyürüz. Kaderimiz fırsat eşitliği düşüncesinin öngördüğü şekilde tamamen kendi gayretimiz doğrultusunda şekillenmez. İkinci olarak Rawls'un özellikle vurguladığı bir diğer şey, doğal yeteneklerimiz ile ilgili eşitsizliklerdir. Her nasıl cinsiyetimiz, ailemizin refah seviyesi, ten rengimiz gibi faktörler gayretimizden bağımsız, tesadüfi şeylerse, aynı şekilde bedensel engelli olmamız veya uzun boylu olmamız, yüksek veya düşük IQ seviyesine sahip olmamız da elimizde olmayan tesadüfi şeylerdir. Bunlar hak etmenin veya hak etmemenin dışında şeyler olması bakımından, doğal yeteneklerimiz ve toplumsal koşullarımız vasıtasıyla elde ettiğimiz şeyleri ahlaki olarak keyfi kılmaktadır.³¹

Rawls'a göre, doğuştan getirdiğimiz eşitsizlikleri azaltmak amacıyla, örneğin daha az zeki olanlarımızın eğitimi için, en azından eğitim hayatlarının belirli bir süresi için daha fazla kaynak ayırabiliriz.³² Rawls için bunun anlamı, doğuştan getirdiğimiz avantajlarımız ve dezavantajlarımız ile servetin dağılımı, tıpkı sosyal ve tarihi arka planımız neticesinde oluşan servet dağılımı gibi ahlaki bakımdan keyfidir.³³ Hakkaniyetli bir refah dağılımı için, dağılımı oluşturan nedenler şansa bağlı nedenler olmamalıdır. Bu sebeple yukarıdaki örnekte olduğu gibi daha az veya daha çok zeki olmamız, şansa bağlı bir etkidir. Daha zeki olmanın neticesinde refahtan daha fazla

³¹Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.8.

³²John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.86.

³³John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.64.

pay alma talebi ise Rawls için ahlaki bakımdan adil kabul edilemez. Şansa bağlı eşitsizlikleri hak edilmemiş olarak kabul ediyorsak, fırsat eşitliğini kapsamında, başarıların ve başarısızlıkların tümünü de hak ettiğimiz düşüncesini kabul edemeyiz. Örneğin doğuştan engelli bireyler için fırsat eşitliğinin bir anlamı yoktur. Bu gibi şansa bağlı dezavantajlı gruplar için fırsat eşitliği idealinin anlamı, toplumsal refahtan yararlanmada eşitsizliktir. Bunun için Rawls, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin yanında doğadan gelen eşitsizlikleri de gidermeye hedefler. Ancak bunu yaparken avantajlı grupların yeteneklerini kısıtlamak yerine fark ilkesinin uygulanması gerektiğini şöyle açıklar:

“Hiç kimse büyük bir doğal yeteneği ya da toplumsal olarak daha iyi bir başlangıç noktasında yer almayı hak etmiyorsa da bu, bu farklılıkların giderilmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Bunlarla uğraşmanın başka bir yolu daha var. Temel yapı, bu farklılıkların en az şanslı olanın lehine işlemlerini sağlayacak biçimde düzenlenebilir. Hiç kimsenin, doğal yeteneklerin dağılımındaki yerinden ya da toplumdaki başlangıçtaki durumundan yola çıkarak telafi edici avantajlar sunmaksızın ya da böyle avantajlar edinmeksizin, kazanmayacağı ya da yitiremeyeceği bir toplumsal sistem kurmak istiyorsak, fark ilkesine dönmek zorunda kalırız.”³⁴

Böylece Rawls, sadece fark ilkesini uygulayarak doğal veya sosyoekonomik eşitsizliklerimiz konusunda adalete dayalı bir sistem oluşturabileceğimizi iddia eder. Diğer bir ifadeyle, fark ilkesi ile birlikte refahın dağılımını keyfi sebeplerden arındırıp, adalete ulaşabiliriz. Görüldüğü üzere, Rawls’un adalet teorisi her türlü iyi ve yarar kavrayışlarından uzak, adaletin/hakkın önceliği üzerine inşa edilmiştir.

³⁴John Rawls (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge , (rev. ed.) Harvard University Press (1999), s.87

1.2. Adaletin Kökenleri

Çağdaş veya kadim, her zamanda adalet tartışmalarının muhteviyatı sayısız ihtilafı barındırmaktadır. Bireysel veya toplumsal olarak adaletin talep edilmediği bir tarih veya mekân tahayyül etmek elbette zordur. Adaletin sağlandığı, adaletin hüküm sürdüğü bir dünya istemine rağmen adaletin nasıl sağlanacağı ve adaletin ilkeleri hakkında bir görüş birliğinin yoksunluğu yine tarih boyunca sıklıkla karşımıza çıkan bir olgu olmuştur.

Adalet ilkeleri bahsindeki ihtilaflar, adaletin temellendirilmesi hakkındaki görüş ayrılıklarından oldukça etkilenmektedir. Bu hususta adaleti üç farklı temelde inşa etme çabalarına rastlıyoruz. Çalışmanın bu aşamasındaki amaç adaletin kökenlerinin hangi temellere dayandığını yaklaşım farklılıkları üzerine incelemek ve Rawls'un adalet teorisinin bu yaklaşımlar içerisinde nerede durduğuna işaret etmektir.

Bir sosyal düzen filozofu olarak anılan³⁵ David Hume, adaletin kökeni olarak toplum faydasına işaret etmektedir.³⁶ Görüşlerini epistemolojik açıdan empirizme dâhil edebileceğimiz Hume'un, adalet konusundaki görüşleri de yine bu doğrultudadır. Buna göre adalet, insanlığın koşulları dolayısıyla doğmuş, doğal olmayan erdemlerdendir. Adalet ilkelerinin temelini, iyilikseverlik ya da ustan türeyen evrensel ilkelerde bulamayız.

Hume, adalet duygumuzu var eden şeyin, düşüncelerimiz değil izlenimlerimiz olduğunu iddia eder. Buna göre *“Adalet kökenini yalnızca insanların bencilliğinden ve kısıtlı yüce gönüllülüğünden ve bunun yanı sıra doğanın insan istekleri için sunmuş olduğu şeylerin darlığından türetir”*.³⁷ Kaynakların kıtlığı ve sınırlı yüce gönüllülüğümüz koşullarını, adaleti duygusunu oluşturan şartlar olarak gören Hume,

³⁵Melih Yürüşen (2013), **İnsan Doğası Sosyal Düzen Değişim**, Ankara, Liberte Yayınları, s.386.

³⁶David Hume (1751), **Ahlak İlkeleri Üzerine**, çev. Nil Demir, Ankara, Fol Kitap (2019), s.29.

³⁷David Hume (1739), **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi (2016), 2. Baskı, s.476.

bu iki şartında ortadan kalkması durumunda adaletin işlevsizleşip ortadan kalkacağını iddia eder. Örneğin hava yaşamsal olarak en çok ihtiyaç duyduğumuz şey olmasına rağmen, yeterince bol olması nedeniyle, mülkiyet ve adaletin konusu değildir. Bu şekilde bir şeyin yeterince bol olması ve birinin kullanımının diğerlerini etkilemediği durumlarda adalet söz konusu olamaz.

Diğer bir örnek, insanlığın sonsuz bir yüce gönüllülük ve cömertlik içinde olabileceğini varsayarsak, adaletin söz konusu olmadığı bir durum yaşanır. Diğer insanların çıkarlarına kendi çıkarlarımızdan daha çok önem verdiğimiz bir durumda Hume, adaletin yine işlevsiz çıkacağını iddia eder.³⁸ Adaletin işlevsizleştiği durumlara örnek olarak Hume, uluslararası savaşları işaret eder. Adil olmanın bir fayda sağlamaması nedeniyle devletlerarasında adalet erdemi rafa kaldırılır ve savaş kuralları geçerli olur. Çünkü savaşta galip olmak için adalet değil güç fayda sağlar.³⁹

Bu örnekler ile Hume'un adaleti, akıldan türeyen değil insanlığın içinde bulunduğu koşulların zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan bir konvansiyon olarak nitelendirdiğini görüyoruz. İnsanların içinde buldukları durum ve koşullar neticesinde belirlenen adaletin temeli ise sağladığı toplumsal faydadır. Bu nedenle adalet ilkelerinin amaçlaması gereken yegâne şey insanların faydasına olmalarıdır.

Hume'a göre adalet ilkeleri tarafından şekillenen yasalar, mülkiyeti hakkındaki kanunlar, sezgiler ve deneyim yoluyla insanların yararına olacak şekilde düzenlenmelidir.⁴⁰ Adalet ilkelerinin hangi temeller üzerine inşa edilmesi gerektiği konusundaki üç farklı yaklaşımdan birisi olan adaleti fayda üzerinden temellendiren perspektifi Hume'un fikirleri takip ederek inceledik. Adaleti temellendirmedeki bir diğer yaklaşım ise hak temelli yaklaşımdır. Bu yaklaşım içerisinde Rawls ve Kant'ın adaletin temelleri hakkındaki görüşlerini incelemek gerekmektedir.

³⁸Melih Yürüşen (2013), **İnsan Doğası Sosyal Düzen Değişim**, Ankara, Liberte Yayınları, s.338.

³⁹David Hume (1751), **Ahlak İlkeleri Üzerine**, çev. Nil Demir, Ankara, Fol Kitap (2019), s.34.

⁴⁰David Hume (1751), **Ahlak İlkeleri Üzerine**, çev. Nil Demir, Ankara, Fol Kitap (2019), s.41.

Adaleti faydacı bir temel üzerine konumlandığımızda, çoğunluğun faydası uğruna azınlığın zarara uğratılması tehlikesi, siyaset ve etik düşünürlerini adaleti temellendirirken faydadan başka seçenekler bulma arayışına götürmüştür.

Bu arayışın içerisinde olan düşünürlerden Kant, adalet ilkelerinin fayda üzerine inşa edilemeyeceğini savunur. Ona göre adalet ilkeleri ancak bireysel hak ve özgürlükler temelinde inşa edilmelidir. Çünkü toplumsal düzenlemeleri gerçekleştiren yasaların fayda temelli inşa edilmesi, çoğunluğun mutluluğu uğruna toplumun diğer kısmını oluşturan bireylerin hak ve özgürlüklerinin çiğnenmesine sebebiyet verebilir.⁴¹ Adalet ilkelerinin fayda temelinde meşrulaştırılması bireylerin kendi mutluluğunu takip etme hakkına engel olabilir. Bu sebeple bireysel hak ve özgürlüklerin diğer her şeye nazaran önceliği vardır.

Kant'ın deontolojisinde hakkın önceliği savusunu, amaçlarına öncel bir birey anlayışını üzerine inşa edilmiştir. Bu bakımdan Kant'ın deontolojisinin, antropolojik bir temeli olduğunu söyleyebiliriz.⁴² Adalet ilkelerini, herhangi bir iyi yaşam kavrayışına dayanmayan, sadece düzenleyici ve bireylerin iyi yaşam arayışlarına saygı gösteren ilkeler olması gereklidir. Ancak bu prosedürel adalet anlayışı içinde, kendi özgür iradesini kullanan özerk varlıklar olabiliriz. Herhangi bir iyi anlayışının üzerine temellenen adalet anlayışı bireyleri nesneleştirerek, araçsallaştıracaktır. Bu nedenle bu düşünce, bireylerin kendinde bir amaç olabilmeleri için adaletin temelinde hakkın önceliğini savunur.

Kant, adalet ilkelerine Hume'dan farklı olarak insanların faydalarını veya arzularını dikkate alarak değil, akıl yoluyla a priori şekilde türetebileceğimiz bir sözleşme ile ulaşabileceğimizi savunur. Kant'ın sözleşmecî yorumu varsayımsal niteliktedir. Buna göre a priori olarak akıl yoluyla adalet ilkelerinin belirlenmesi bir varsayımsal sözleşme ile gerçekleşebilir. Varsayımsal niteliğin sebebi belirli bir topluluk sadece

⁴¹Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.188.

⁴²Ahmet Cevizci, **Etik: Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları (2021), 4. Baskı, s.116.

ampirik veriler ile üzerinde anlaşmış olmaları bir sözleşmenin adil olması için yeterli değildir.⁴³ Kant'ın fikirlerinin Hume'dan ayrıldığı önemli bir noktayı işaret edecek olursak şunu söyleyebiliriz ki; Kant'a göre aklın öncülüğünde adalet ilkelerinin temellerini aramamız gereken yer bireylerin karşılıklı çıkarları veya faydaları değil, bireysel hak ve özgürlüklerdir.

Adaletin temellendirilmesinde faydanın yerine hak kavramını koyan Kant, varsayımsal sözleşme ve adalet ilkeleri hakkında sistematik bir teoriye sahip değildir. Bununla birlikte bu varsayımsal sözleşmenin çerçevesini oluşturan, bireylerin eşit hak ve özgürlüklerinin korunduğu, adalet ilkelerini açıkça belirleyen, faydacılığa rakip olabilecek sistematik bir adalet teorisi öne süren isim John Rawls olmuştur.⁴⁴

Hakkaniyet olarak adalet şeklinde isimlendirdiği teorisi ile Rawls, adaleti iyi ve yarar kavramından bağımsız bir şekilde hak kavramı ile temellendirir. Deontolojik liberalizm olarak nitelendirilen bu düşünce geleneği içinde adalet, her türlü yarar, ahlaki değerler ve iyi yaşam anlayışlarından üstün bir şekilde konumlanır. Rawls'un deontolojik liberalizmi kökenlerini deontolojinin kurucusu diyebileceğimiz Kant'tan alır. Hak temelli adalet anlayışı da Kant'ın ahlak ve adalet görüşlerini sürdürür ve geliştirir.

Kant'ın bireyin kendinde bir amaç olarak algılanması gerektiği antropolojik görüşünü Rawls da paylaşır. Hakkaniyet olarak adalet kuramında da belirttiği şekilde, adalet ilkeleri bireylerin bir araç olarak değil, amaç olarak görüldüğü bir yapıyı öngörmelidir. Hakkın iyiyi öncelediği bir sistemde bireyler, kendi amaçlarını hakkaniyetli bir yapı içerisinde takip edebileceklerdir.⁴⁵ Kant'ın amaçlarına öncel birey görüşünü takip eden Rawls bu antropolojik temel üzerine eşitlikçi sözleşme teorisini inşa etmiştir.

⁴³Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.189.

⁴⁴Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.73.

⁴⁵Quentin Skinner (1992), **Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.175.

Rawls'un birinci kısımda ayrıntılı olarak incelediğimiz adalet teorisini özetleyecek olursak; Kant'tan aldığı antropolojik temellerin üzerine inşa ettiği adalet teorisinin temelleri hak üzerine kuruludur. Bu bakımdan Rawls'a göre hak her türlü fayda ve iyi yaşam anlayışlarından önceldir ve adaletin ilkeleri hakkın önceliği üzerine türetilmelidir.

Çağdaş adalet tartışmalarında adaletin temellendirilmesi hususunda üçüncü yaklaşım adaletin iyi anlayışlarından ayrılamayacağı ve bu sebepten ötürü adalet ilkelerinin iyi üzerine temellendirilmesi gerektiğini savunan düşünürlere aittir.

1980'lerden itibaren, Michael Sandel, Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi isimler Rawls'un Hakkaniyet Olarak Adalet kuramını hedef alan eleştirilerinde genel olarak, hakkın iyiye önceliğine karşı çıkarak, adaletin iyi kavramından bağımsız düşünülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Komüniteryen olarak adlandırabileceğimiz bu siyaset düşünürleri adil olan hakkındaki düşünmemizin, iyi yaşam ve erdemli olmak gibi insani amaçlar olmaksızın eksik veya temelsiz kalacağını iddia etmektedirler.⁴⁶

Adalet ilkelerinin temeli olarak hakkın yerine iyinin önceliğini savunan komüniteryen yaklaşımın kökleri ise Aristoteles'in teleolojik bakış açısına dayanmaktadır. Aristoteles'e göre adalet iyi kavramından yalıtılamaz. Bununla birlikte adaletin asli görevi de iyiyi tesis etmektir.⁴⁷ Hume'un faydayı, Kant ve Rawls'un hakkı yerleştirdiği konuma, Aristoteles ve Komüniteryen düşünürler iyi kavramını oturtmaktadır.

Adaletin üstünlüğünü savunan görüşe karşı bir itiraz çağdaş siyaset düşünürlerinden Michael Sandel tarafından öne sürülmüştür. İtirazının neye karşı olduğunu açık şekilde görebilmek adına öncelikle Sandel'in deontolojik liberalizm tanımını inceleyeceğiz. Ona göre deontolojik liberalizm:

⁴⁶Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.119.

⁴⁷Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.316.

“Her şeyden önce adalet ve bilhassa adaletin ahlaki ve siyasi ideallere üstünlüğü hakkında bir kuramdır. Özünü oluşturan tez şöyle ifade edilebilir: her biri kendine özgü amaçlara, çıkarlara ve yarar anlayışına sahip olan birden çok insandan kurulu bir toplum, en iyi düzenine, iyi hakkında belirli bir anlayışı varsaymayan ilkeler uyarınca yönetildiği zaman kavuşur; bu düzenleyici ilkeleri haklı gösteren şey, her şeyden önce toplumsal refahı maksimize ya da iyiyi sair suretle teşvik etmesi değil, iyiyeye öncel ve ondan bağımsız ahlaki bir kategori olan hak kavramına uygun olmasıdır.”⁴⁸

Sandel’in liberalizme ve hak temelli adalet anlayışına eleştirisi ontolojik temellidir. Liberalizmin birey anlayışını ontolojik olarak imkânsız olmakla eleştirir. Deontolojik liberalizmin adaletin önceliğine yönelik iddiasının temelinde bireylerin a priori formlara sahip, otonom kişilikler olduğu iddiası yatmaktadır. Diğer bir deyişle hakkın önceliği iddiası bireylerin deneyimden bağımsız, amaçlarına öncel olmasını zorunlu kılar. Sandel’in eleştirisi liberalizmin bu deontolojik bireyi üzerinedir. Amaçlarından bağımsız, amaçlarına öncel bir öznenin gerçekte var olamayacağını savunmaktadır. Sandel, hak temelli adaletin öncelikli olamayacağını, çünkü deontolojinin varsaydığı şekilde amaçlarından bağımsız ve önde gelen türde varlıklar olmadığını iddia eder.⁴⁹

Adaletin kökenleri üzerine, yarar, hak ve iyi olmak üzere üç farklı yaklaşımın incelenmesi neticesinde Rawls’un adalet teorisinin söz konusu ihtilaflar içerisindeki konumunu netleştirebiliriz. Buna göre bireysel hak ve özgürlükleri tehdit eden fayda temelli adalet teorilerine karşı olarak Rawls, yararın yerine hakkın önceliğini savunmuş ve adalet teorisinin merkezine hakkın önceliğini yerleştirmiştir. Rawls’un hakkın önceliği hakkındaki kavrayışı da Kant’ın amaçlarına öncel deontolojik birey kavrayışına dayanmaktadır. Bununla birlikte Rawls’un hakkın önceliği merkezli adalet teorisine getirdikleri eleştiriler ile komüniteryen düşünürler adaletin kökenini

⁴⁸Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.19.

⁴⁹Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.34.

iyi kavramında aramaktadırlar. Adalet ilkelerinin iyi kavrayışından ayrı düşünölemeyeceğini savunan Aristocu bir yaklaşıma sahip komüniteryen düşünürlerin eleştirileri amaçlarına öncel kişi kavrayışını da hedef almıştır.

Çalışmanın bu kısmında adaletin temellendirilmesi hakkındaki ihtilafları yaklaşım farklılıkları temelinde inceledik. Adalet ilkelerini üç farklı temelde inşa etme çabalarını incelerken, Rawls'un adalet teorisinin bu yaklaşımlardan hangisine tekabül ettiğine ve bu ihtilaflar içerisinde nasıl konumlandığa yer verdik. Bununla birlikte bu kısım, bu çalışmanın araştırma konusuna dâhil olan hakkın ve iyinin önceliği üzerindeki ihtilafa giriş niteliği taşımaktadır.

Hakkın ve iyinin önceliği tartışmasının büyük bir kısmı ontolojik/antropolojik alanda yapılmıştır. Deontolojik adalet teorisine yönelik ontolojik eleştirilerin değerlendirilmesi, Michael Sandel, Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi çağdaş siyaset filozoflarının düşünceleri ile ikinci bölümde tartışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ANTROPOLOJİK/ONTOLOJİK DÜZLEMDE ORTAK İYİNİN İMKÂNI

Adalet üzerine yapılan tartışmanın bir kolu da ontolojik düzlemde gerçekleşmektedir. Adalet söz konusu olduğunda birey – toplum ilişkisinin göz ardı edilmesi düşünülemez. Adalet teorilerinin her biri de belli bir ontoloji üzerine inşa edilmiştir. İyi ve adilin önceliği ihtilafının en tartışmalı kısmı da ontoloji alanı üzerinde geçmektedir. Liberal deontolojik bireyin imkânına Michael Sandel, Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi düşünürler tarafından ciddi eleştiriler getirilmiştir.

2.1. Deontolojik Bireyin Ortaya Çıkışı

Modern dünyada sıkça kullandığımız ödev ve sorumluluk kavramlarının, Antik Yunan felsefesinde iyilik ve erdem kavramları ile ikame edildiğini görürüz.⁵⁰ Modern ve Eski felsefedeki gözde etik kavramlarının farklılığı yine aynı dönemlerin birey tasavvurlarının farklı oluşuna dayanır.

Kant'a gelene kadar düşünce tarihinde hâkim olan birey tasavvuru teleolojik yani amaçsaldır. Teleolojik düşünce amaçsal olup, sonuççu etik öğretileri arasında yer alır. Teleolojik öğretilerin ilgi alanı 'iyi'dir. Aristoteles 'iyi'yi 'tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacı' olarak tanımlamıştır.⁵¹ Böylesi bir iyi tanımı, hâkim düşün dünyasının birey tasavvurunu da oluşturur. Nasıl ki bir kemandan 'iyi bir keman' diye bahsederken kastettiğimiz şey onun amacına uygun oluşu, yaylarının, kullanılan ağacının, şeklinin sesi en iyi şekilde çıkardığı şeklinde amaçsal ise; birey de içinde bulunduğu toplum ve toplumsal konumu gereği, gereken erdemleri taşıdığı ölçüde değerlendirilir. Birey hakkında hüküm verilirken, toplumdaki fonksiyonunu gerçekleştirip, gerçekleştirmediği veya ne ölçüde

⁵⁰AlasdairMacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev.HakkıHünler ve Solmaz ZelyütHünler, İstanbul, Paradigma Yayınları (2001), s. 98

⁵¹Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları (2014), s.21

gerçekleştirdiği veri alınır. Buna göre örneğin utanç, toplumdaki rolünü gerçekleştirme başaramayan kişinin hissetmesi gereken bir şeydir.⁵²

Aristoteles felsefesinde kişinin kendi iyiliği/amacı ile siyasal iyi/amaç birliktelik içindedir. Bireylerin yaşamlarını geliştiren şey içine doğdukları toplumsallık tarafından geliştirilir. Bu nedenle toplumun iyiliği her türlü bireysel iyilikten üstün tutulur. Çünkü birey ancak toplumsallığı içerisinde en yüksek iyiye ulaşabilirdi.⁵³

Modern öncesi dönemde birey hiyerarşik şekilde biçimlenmiş kozmik bir düzenin parçası olarak algılanıyordu. Bu evreni hiyerarşik algılayış toplumsal olanın algısına da yansımıştır. Bu dönemin insanları verili olan hiyerarşi içerisindeki konumlarını değiştiremezdi. Ait oldukları toplumsal konumları gereğince var olmak durumundaydılar. Bu nedenle birey toplumsal olandan ayrılamazdı.⁵⁴

Aristotelesçi kozmolojide bütünsel bir özellik gösteren evrenin bir parçası olan insanın kendi iyisi, içinde bulunduğu toplumun iyisi ile paralellik gösterir. Bu nedenle kendi iyisini en üst düzeyde bulabileceği yer politik toplumdur. Bu ait olduğu politik toplum içerisinde ve sahip olduğu konumda kendi iyisini gerçekleştirme onun toplumun ortak iyisine katılmasına olanak sağlar.⁵⁵Görüldüğü üzere modern öncesi dönemde birey hakkındaki hiçbir hüküm toplumsal olandan bağımsız değildir. Böylece bu dönemde moralite de toplumsal olandan bağımsız değildir.

Antik Çağ ve Orta Çağ'a hâkim olan bu teleolojik düşünce, 17. Yüzyıl'da modern bilimsel kuramlarla gözden düştü. Bilimsel gelişmeler ile gelen mekanik ve matematiksel açıklamalar Aydınlanma Çağı'nı meydana getirdi. Buna göre teleolojik olarak işlediği düşünülen doğal düzen fikrinden uzaklaşıldı. Determinist ve mekanik bir doğal düzen fikri yerleşti. Evren ve toplumsal hayat ile ilgili 'evrensel' bilgiye,

⁵²Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev.HakkıHünler ve Solmaz ZelyütHünler, İstanbul, Paradigma Yayınları (2001), s.12

⁵³Philippe Raynaud, Stephane Rials (1996), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.32.

⁵⁴Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s.10-11.

⁵⁵Derda Küçükcalp, "**Erdem Etiği ve Politika**", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.75.

doğa-üstüne değinmeden ulaşılabileceği fikri benimsendi.⁵⁶ Modernizmin düşünce dünyasına getirdiği bu köklü değişiklik, birey üzerindeki tüm ontolojik tasavvuru değiştirdi. Modernizmin rasyonel bireyi artık kendinden yukarıda bir amacın peşinde değil, amacın ta kendisi olmuştur. Bireyi, kendinden üstün bir amacın aracı konumundan, amacın kendisi olma konumuna getiren şey ise Kant tarafından, akıl sahibi yegâne varlık olması olarak açıklanır.⁵⁷

2.1.1. Kant'ın Deontolojik Mirası

Rawls'un Hakkaniyet Olarak Adalet Teorisi'nde (Theory of Justice as a Fairness) Kant mirası çok açık şekilde görülmekle birlikte Rawls'un kendisi teorisinden 'Kantian Constructivism' olarak bahseder.⁵⁸ Buna göre hakkaniyet olarak adalet, *"kapsayıcı bir dini, felsefi veya ahlaki doktrine dayanmadığı için siyasal cemaat idealini terk etmekte ve toplumu, herhangi bir ortak nihai amaç gütmekten sadece kendi şahsi veya topluluğa ait yararın peşinden gitmek için işbirliği yapan pek çok ayrı birey veya ayrı topluluk olarak görmektedir."*⁵⁹ Bu tanımlamada vurgu, açıkça Kant'ın amaçlar krallığı kavramıdır. Rawls adalet ilkelerinin kaynağı olarak özerk ve eşit bireyleri esas alırken Kantçı mirastan yararlanır. Yine adalet ilkeleri bireylerin yarar motivasyonu ile değil, her birinin amaçlar krallığının bir ferdi olarak düşünülmesinden çıkarılır.⁶⁰

Kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlık der Kant, kendisini bir yasa koyucu olarak görebilmelidir. Amaçlar Krallığı ise her bir bireyin yasa koyucu olarak üyesi olduğu bir akıl sahibi varlıklar dünyasıdır.⁶¹ Amaçlar Krallığının imkânı ise akıl sahibi bireylerin kategorik buyruk doğrultusunda eylediği bir durumda mümkündür.

⁵⁶Cennet Uslu (2009), **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Ankara, Liberte Yayınları (2011), 2. Baskı, s.122

⁵⁷Atilla Yayla (1992), **Liberalizm**, Ankara, Liberte Yayınları (2008), 5. Baskı, s. 154

⁵⁸Philippe Raynaud, Stephane Rials (1996), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.38.

⁵⁹John Rawls (2001), **Hakkaniyet Olarak Adalet**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık (2020), 1. Baskı, s. 263

⁶⁰Philippe Raynaud, Stephane Rials (1996), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.39.

⁶¹Immanuel Kant (1785), **Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu (2018), 7. Baskı, s.56

Buradaki Kant'ın kategorik buyruk kavramsallaştırması yine deontolojinin anahtar kavramlarından biri olmuştur.

Kant ödev etiğinde, kategorik ve hipotetik olmak üzere iki tür buyruk tanımlar. Hipotetik buyruk, eylemi araçsallaştıran bir buyruktur.⁶² Örneğin “Toplum tarafından sevmek istiyorsan, sokak hayvanlarını beslemelisin” türünde bir buyruk eylemimi başka bir amaç için araçsallaştırarak değersizleştirir. Kategorik buyruk ise fayda ve sonuçtan bağımsız bir şekilde ödev gereği yapılması gereken buyruktur.

Kategorik buyruğun evrensel ve tek harekete geçirici yapan şey ise Kant'a göre “iyi irade”dir. İyi irade Kant için öyle biriciktir ki ‘*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ kitabında ilk satırlar şöyle yazılmıştır: “*Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.*”⁶³ Kendi başına iyi olabilecek tek şey, iyi irade ise eylemin tek motivasyonu da bu olmalıdır. Çünkü bireylerin özgür olabilmelerinin tek olanağı öz iradeleri ile eylemeleri olacaktır. Amaçlar krallığı, kategorik buyruk gibi kavramsallaştırmaların temeli, deontolojinin hedefi olan insanın özgürlüğüdür.

Kant'a göre ahlaklılık ancak insanın özgürlük özelliğinden türer. Özgürlük ile ahlaklılığı şöyle bağdaştırır: “*Çünkü şimdi görüyoruz ki, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına, onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin özerkliğini, sonucuyla birlikte, yani ahlaklılıkla birlikte kabul ediyoruz.*”⁶⁴ Böylece bireyin özgürlüğü her şeyden çok ehemmiyet kazanır. Birey ancak özgür olduğundan ahlaklıktan bahsedebiliriz.

Bireyin özgür olması ise herhangi bir iyi anlayışının toplum veya siyasi otorite tarafından dayatılmadığı durumda gerçeklik kazanabilir. Rawls, Kant'tan aldığı bu miras ile toplum veya siyasi otorite tarafından herhangi bir siyasi, felsefi veya dini bir iyi anlayışının bireylere dayatılmadığı, her bireyin temel özgürlüklere sahip olduğu, bireyin kendi iyi yaşam tarzının peşinden gidebilmesi için adil kurallar ile

⁶²Ahmet Cevizci (2012), *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları (2019), 7. Baskı, s. 235

⁶³Immanuel Kant (1785), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu (2018), 7. Baskı, s. 8

⁶⁴ Immanuel Kant (1785), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu (2018), 7. Baskı, s. 110

şekillenmiş bir toplum düşüncesini destekler. Sonuç olarak Kant, Rawls gibi liberal düşünürler adilin iyiye öncel olması durumunu özgürlük üzerine temellendirirler.

2.1.2. Amaçlarına/ İyiye Öncel Kişi

Amaçlarına öncel kişi; Kendisini yönlendirecek iyi kavrayışları ve takip edeceği amaçlar üzerinde rasyonel düşünce kabiliyeti ile hâkimiyet kuran kişidir. Birey, amaçlarına önceldir ve bireyin seçimlerinin değeri bizatihi seçimlerin kendilerinden değil seçimin özgürce yapılması nedeniyledir.⁶⁵

Özgürlük ve amaçlarına öncel kişi tasavvuru arasındaki ilişki bireyin tamamen ampirik bir varlık olmaması üzerine kuruludur. Eğer insan doğa yasalarının nedensellikleri dâhilinde yalnızca doğal dürtüleri ile eyleme geçen bir varlık olsaydı özgürce seçim yapabilen bir varlık değil, kendisine öncel duygu veya dürtülerin heteronom biçimde uygulayıcısı olacaktı. Ancak insanın akıl sahibi rasyonel bir varlık olması, ona doğa yasalarının dışında özerk bir alan tayin eder. Bu alan iradenin kullanımına açıktır. İrade sahibi bir varlık olması nedeniyle de insan özgür bir varlık statüsüne kavuşur.⁶⁶

Ahlaklılığı özgürlükten türeten Kant, özgürlüğü ise akıl sahibi varlıkların iradelerinden türetir.⁶⁷ Böylece özgürlük ve amaçlarına öncel birey ilişkisi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.

2.2. ‘Yükümsüz Ben’in Olanaksızlığı

Teleolojik düşüncenin ahlak teorisini ters yönde geliştirdiğini iddia eden Rawls, Kant’tan aldığı deontolojik birey mirası ile değeri kişilerin seçtiği hedeflere değil, seçim yapma kapasitelerine atfeder. Değerli olanın bireyin seçim yapma kapasitesi olması, kişilerin akıl sahibi ve özgür bireyler olmalarından kaynaklanır. Bireylerin

⁶⁵Andre Berten, Pablo de Silveira, HervePourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.190

⁶⁶Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s. 28-29

⁶⁷Immanuel Kant (1785), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu (2018), 7. Baskı, s.66

iradi failer oluşu deontolojinin ve Rawls'un teorisinin merkezindedir.⁶⁸ Böylelikle Rawls'un adalet teorisinde, bireyin özgür seçimler yapma kabiliyetini kullanmasına elverişli bir ortam sağlayacak adil kurallar, diğer tüm değerlerden önce gelir. Amaçlarına ve iyiye öncel kişinin siyasete yansımaları ise adilin iyiden önce gelmesi şeklindedir. Buna göre toplum herhangi bir iyi anlayışına göre düzenlenmemelidir. Aksi takdirde toplumsal normlar bireyleri, Kant'ın deyiimiyle araçsallaştıracaktır.⁶⁹ Deontolojik liberalizmin bu amaçlarına öncel birey tasavvuru, çağdaş adalet tartışmaları düzleminde en çok eleştiri alan tezlerden biri olmuştur.

Michael Sandel'in 'yükümsüz ben' (*unencumbered self*) olarak kavramsallaştırdığı deontolojik bireye ilişkin getirilen eleştiriler, benliğin sosyal pratiklerden ayrı düşünülmemeyeceği, tarihsel bir öznenin amaçlarına öncel olamayacağı üzerinedir.⁷⁰

2.2.1. Kimliğin Oluşumu

Benliğin Kaynakları isimli eserinde, modern kimlik bilincini ve modern kimlik bilincinin kökenini inceleyen Charles Taylor, kim olduğumuz sorusuna verilen cevabın, bizim için önemli olan şeyin ne olduğu sorusunun cevabında saklı olduğunu öne sürer. Ona göre bizim için neyin değerli veya iyi olduğu, neleri yapmamız veya neleri yapmamamız gerektiği konularında yargıda bulunabileceğimiz dayanaklarımız olan çatılar kimliğimizi belirler. Sahip olduğumuz bu çatılar bize ahlaksal alanda bir rota çizmemize olanak sağlar.⁷¹ Taylor çatılar kavramını, ahlak alanındaki duruşumuzu ve yargılarımızı belirleyen arka plan olarak adlandırır ve onun kimlik hakkındaki temel tezlerinden biri çatıların tercihsel olmayıp, onlarsız yaşamının imkânsızlığı üzerinedir.⁷² Kimliğimizi belirleyen çatılar modern birey algısının öne sürdüğü üzere tarafsız kavramlar ile açıklanamaz. Modern birey düşüncesi kimliği

⁶⁸Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.83-84

⁶⁹Michael Sandel, **Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s. 214

⁷⁰Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s. 311

⁷¹Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s.52

⁷²Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s.51

tarafsız olarak tanımlamak suretiyle yanlış bir ontoloji inşa eder. Kimlik tarafsız ve dakik nitelikte değildir. Taylor'ın, bireyin noktasal bir varlık olmadığına ilişkin vurgusu bireyin bir an içinde değerlendirilemez oluşuna yani tarihselliğine işaret eder. Bu minvalde benliğin zamansal olarak derinlik sahibi olması nedeniyle zorunlu olarak kendisini bir hikâyenin içerisinde algıladığını iddia eder.⁷³

Kendini tanımlamanın bir diyalog hadisesi olduğunu söyleyen Taylor, kimliğimizi tanımlamanın daima bir ben ve öteki ilişkisi barındırdığını tespit eder. Kendimizi tanımlama becerisini bir dil vasıtası ile öğrenir ve anlamlı bir şekilde aktarabiliriz.⁷⁴ Bu sebeple kimliğimizin oluşumu ötekiler ile diyalog halinde gerçekleşir. Kimliğin bu diyalojik özelliği onun toplumsallığını vurgular.

Sandel'e göre kimliğin oluşumu tercihlerle değil, kendini ve kendinde verili olanı keşfederek gerçekleşir. Bu durumda 'Ben kimim?' sorusunun muhatabı olmalıyız. Deontolojik felsefede ise bu sorunun karşılığı 'Ne olmalıyım, nasıl bir yaşam sürmeliyim?' sorusudur. Çünkü ne olmam gerektiğine kendi seçtiğim amaçlar doğrultusunda karar veren kişiyimdir.⁷⁵ Deontoloji eleştirmenlerine göre ise, kimlik oluşumu saf bir akıl tarafından inşa edilen bir süreç değildir. Bireyler tarihten ve toplumdan kopuk bir biçimde kimliğini inşa edemez, aksine kimlik inşası tarihi ve toplumsal değerler tarafından şekillenir.⁷⁶ Kişi ancak içinde bulunduğu sosyalleşme ve tarihi şartlar altında kimliğini keşfedebilir. Ait olduğu toplumsal ve tarihsel koşullarından soyutlanabilir bir birey tasavvur etmek, *"ideal olarak özgür ve akılcı bir bireyi kavramak değil, ahlaki derinlik ve kişilikten yoksun bir kişiyi hayal etmektir"*⁷⁷.

⁷³Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s.88

⁷⁴Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s.38-39.

⁷⁵Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s. 317

⁷⁶Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.191

⁷⁷Michael Sandel, **Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.219

Sandel'in kimlik oluşumunun, kendini keşfetme olarak gerçekleştiği iddiasının sınırları esnektir. Burada benlik hayattaki seçimleri, amaçları konusunda değişime açıktır. Amaçlarından birini seçip, diğerini terk edebilir. Yeni amaçları ile kimliğini şekillendirebilir. Ancak yine de Rawls'un deontolojik bireyi ile Sandel'in kendini keşfeden bireyi arasındaki ciddi ayrım devam etmektedir. Rawls'un deontolojik bireyi, amaçlarına öncel ve sınırları sonradan sabitleniyorken; Sandel'in kendini keşfeden bireyi, amaçları ile esnek olarak şekillenir.⁷⁸ Bu perspektiften kimlik oluşumu, esneyebilmek ile birlikte, bireyin amaçlarını, toplumsal rolünü ve tarihi şartlarını anlaması, keşfetmesi ile kurulur.

Öykücü varlık betimlemesi ile MacIntyre, Sandel'in bireylerin topluma gömülü oldukları inancını paylaşır. Taylor ise kimliğin ancak bir toplumsallık içerisinde gerçekleşebileceği iddiası ile bu fikre katılır. Ona göre *“bir kimse ancak başka kişilikler arasında bir kişiliğe sahip olabilir. Bir kişilik etrafındakilere atıf yapılmaksızın asla tanımlanamaz.”*⁷⁹ Bu düşünce, iyi bir yaşamın anlamının ancak toplumsallık içerisinde bulunabileceğini bireyin kimliğinin öykücü olması ile ilişkilendirir. MacIntyre'a göre pratik akıl bağlamsaldır. İçinde doğduğu toplumsallık ile bağlıdır. Pratik aklı, liberal bireyin öngördüğü şekilde tarafsız ve biçimsel şekilde algılayamayız. Bu sebeple MacIntyre, pratik aklın belli bir açıda konumlandığını, bu açının da sahip olduğu toplumsallık tarafından belirlendiğini savunur.⁸⁰

2.2.2. Başlangıç Durumu: Kurucu Bir Anlaşma veya Haklılaştırma Aracı

Deontolojik birey eleştirileri Rawls'un Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi tasavvurlarına gelen eleştirileri de temellendirir. Rawls'un cehalet perdesi altındaki rasyonel bireyleri, içinde yaşadığımız dünyanın aksine, her biri aynı konumda ve kendileri hakkında eşit bilgisizliğe sahiptir. MacIntyre, Sandel gibi eleştirmenlere

⁷⁸Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s. 319

⁷⁹Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası**, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s.63

⁸⁰Philippe Raynaud, Stephane Rials (1996), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.516.

göre cehalet perdesi arkasındaki bireyin içinde bulunduğu bir durumda, ortak iyilere başvurmadan ahlaki ve siyasal ilkeleri meşrulaştıramayız. Toplumsallık içinde yaşayan yurttaşları, birbirinden soyutlanmış, bağımsız benlikler olarak tanımlayamayız.⁸¹

Sandel'e göre bu yükümsüz ve cehalet perdesi altındaki bireylerin bir sözleşme içerisine girmeleri söz konusu olamaz. Çünkü özdeş bireyler tasavvur etmek müzakerenin tek bir birey üzerinde yürüdüğünü gösterir. *“Bu anlayış, aynı zamanda, iradi anlamda hiçbir sözleşme ya da anlaşmanın niçin var olamayacağını da açıklar. Zira müzakereler gibi sözleşmeler de birçok kişinin var olmasını gerektirir ve cehalet peçesi indiği anda bu çeşitlilik de (plurality) ortadan kalkar.”*⁸²

MacIntyre da başlangıç durumu tasavvuru için hemen aynı eleştiriyi dile getirir. Cehalet perdesi altında başlangıç durumundaki bireylerin Rawls'un iki adalet ilkesini değil, ancak sadece bir bireyin bu iki adalet ilkesini seçebileceğini vurgulayarak, bu bir kişinin de Rawls'un kendisi olduğunu ima eder.⁸³

Başlangıç durumundaki bireylerin özdeş olması konusundaki iddialar, cehalet perdesi altındaki bireylerin kimliğini dışarıda bırakılmasının sonucu olarak görülür. Bu şekilde kişilikleri, çıkarları ve amaçları cehalet perdesi ile örtülen bireyler sadece eşitlenmiş olmaz, aynı zamanda özdeşleştirilmiş de olurlar.

Konulandırılmaları eşit olan bireyler; bilgi, güç, beklenti bakımından bir farklılık arz etmezler. Bu sebeple gerçek bir müzakere/tartışma esnasında olabilecek pazarlıktan da yoksundurlar. Bireyler, çeşitli farklı fikirler sunarak, gerçek bir tartışmaya sahne olacak bir müzakereden de yoksun bırakılmışlardır. Bu perspektiften bakıldığında cehalet perdesi altındaki bireylerin varacağı herhangi bir anlaşma adil olacaktır. Ancak başlangıç durumu tasavvuru, bireylerin sadece belli adalet ilkelerini seçmeye yönelecekleri şekilde düzenlenmiştir. Sandel'e göre

⁸¹Birsen Örs (2007), **Modern Siyasal İdeolojiler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 9. Baskı s.103

⁸²Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s. 161

⁸³Alasdair MacIntyre (1981), **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.501

başlangıç durumundaki sözleşme, kurucu bir anlaşmadan çok, Rawls'un adalet ilkelerini bir haklılaştırma aracıdır.⁸⁴

2.2.3. Deontolojik Bireyin Sonuçları

Amaçlarına öncel deontolojik birey tasavvuru sonucunda, içinde bulunduğu tarihsel bağlamdan kopuk bir ahlak psikolojisine sahip olan birey, hiçbir bakımdan yükümlenmemiş bir şekilde hareket etme kapasitesine sahip olur.⁸⁵ Her türlü hiyerarşi ve teleolojiden azade kılınan birey, ahlaki otoriteyi yönlendirecek tek varlık olur.

Deontolojik bireyin sahip olduğu tek şey, son derece biçimsel olan kategorik buyruktur. Kategorik buyruk ise yapmamız gerekenler konusunda cömert iken, hangi amaçlar peşinde koşmamız gerektiği ve hayatımıza vereceğimiz yön konusunda sessizdir.

Bireyi amaçlarına öncel bir kişi olarak tasarlamak, siyaseten hak ve iyi arasındaki teleolojik ilişkiyi de tersine çevirmeyi gerektirir. Çünkü hakkın iyiye önceliğini yalnızca benliğin amaçları üzerinde öncel olması mümkün kılar.⁸⁶ Toplumsal ahlaki otoritelerden ve diğer tüm dışsal ahlaki yargılardan arındırılmış birey, artık ahlakiliğin yaratıcısı konumundadır. Adalet ilkelerini çiğnemedikleri sürece her birey kendi iyi yaşam anlayışının yaratıcısı olacaktır.

Amaçlarına öncel benliğinin dışındaki tüm otoritelerden özgür kılınan bireyin ahlaki söyleminin buyruk niteliği de böylece ortadan kalkar. MacIntyre bu düşüncesi doğrultusunda şu soruyu sorar: “*Bu durumda her ahlaksal fail; ilahi yasa, doğal teleoloji ya da hiyerarşik otorite gibi dışsal unsurlar tarafından sınırlanmaksızın*

⁸⁴Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.156

⁸⁵Andre Berten, Pablo de Silveira, HervePourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.20

⁸⁶Michael Sandel, **Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s. 215

*konusabilir; fakat kendinden başkası onu neden dinlesin?”*⁸⁷ O, yararcılığın da ödev etiğinin de bu soruya yanıt veremediğini iddia eder.

Ödev nosyonunun bu kadar biçimsel olmasının bir sonucu olarak, Kant’ın hiç de niyetlenmediği sonuçlar ürettiğini belirten MacIntyre, ödev nosyonu ile bir bireyin otoriteriyenizme kolayca itaat edebileceği konusunda bizi uyarır. Toplumsal düzenden kopuk bir ahlak arayışı niyetlenenin tersi bir şekilde paternalizme dönüşecektir.⁸⁸

2.3. Nihilizm Tehlikesi

2.3.1. Tarihin İçinde Özne

Aydınlanmadan sonraki modern dünyanın moral bir kriz içerisinde olduğunu öne süren MacIntyre, çözümü kökeni Aristoteles’e dayanan erdem etiğini takip etmekte bulmuştur. Tarihin içinde bir özne olarak bireyin bir cemaate aidiyet ilişkisi üzerinden anlamlı bir hayat içerisinde var olabileceğini öne sürer. Bir ahlak geleneğine ait olan insanın, anlamlı bir hayat anlatısı olabileceğini iddia etmektedir.

Pratik, Gelenek ve Anlatı kavramları MacIntyre’in erdem etiğinde öne çıkan kavramlardır. Buna göre, bireyin sosyal hayatındaki, işbirlikleri ve ilişkilerindeki yaptığı her şey pratiktir. Pratikler ise tarihseldir. Toplum içinde tutarlı ve ortak şekilde zaman içerisinde oluşturulmuş kaidelere bağlı olarak uygulanırlar. MacIntyre’in pratik kavramsallaştırmasında pratik kavramı bir araçsallık ihtiva etmez. Amacın ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte yüzü mükemmelliğe dönüktür.⁸⁹ Tarihsel olarak üzerinde karar kılınmış standartlar içerisinde icra edilen pratikler kişinin mükemmelliğe ulaşması yolunda dizilen taşlardır.

⁸⁷Alasdair MacIntyre (1981),*Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.157

⁸⁸Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev.Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları (2001), s. 225-226

⁸⁹Derda Küçükcalp, “*Erdem Etiği ve Politika*”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.76.

Bu şekilde pratikler tarihsel süreç içerisinde geleneği de oluştururlar. MacIntyre'a göre bu gelenek kişilere rasyonel bir temel oluşturur. Gelenek olarak adlandırılan bu zemin kişiye içsel tutarlılığı olan bir ahlaki konum kazandırır. Geleneğin zamansal yönüne dikkat çeken MacIntyre, iyi anlayışının bir andan ziyade hayat boyu süren bir arayış olduğunu vurgular. Bu yönüyle iyi yaşam arayışı bir süreç olmakla birlikte toplumsallığından koparılamaz.⁹⁰

Özne tarihsel bir varlık olarak ele alınır. Öznenin tarih içinde bir varlık olması bizi anlatı kavramına götürür. Tıpkı bir hikâye gibi tarihe ve içindekilere bütünlükle bağlı bir anlatıdır insan yaşamı.⁹¹ Aristotelesçi kozmoloji ile MacIntyre'ın anlatı kavramı yine paralellik gösterir. Aristotelesçi kozmolojide olduğu gibi insan hayatı da bir bütünlük arz eder. İnsan hayatındaki bu bütünlük yani anlatı insanın eylemlerine anlamlı bir öyküye dönüşmesine olanak tanır.⁹²

MacIntyre'ın kelimeleri ile “insan, pratik ve edimlerinde, en az kurgularında olduğu kadar, öz olarak öykü-anlatan bir hayvandır. O özü gereği değil, ama kendi tarihi içinde, hakikati arzulayan öykülerin bir anlatıcısı haline gelir.”⁹³ Öykücü birey tasavvuruna göre tarihin taşıyıcılarıyızdır. Aileden başlayarak, bir ülkenin üyesi olmaya kadar çeşitli aidiyetlerimiz vardır ve ahlaki konularda, adalet ile ilgili tartışmalarda bu kimliklerimizden sıyrılmamızın imkânı yoktur. Ahlaki sorumluluklarımız ve hayat anlatımız birbiri ile ayrılmaz şekilde birliktedir.⁹⁴

Deontolojik etiğe karşı geliştirilen erdem etiği teorisi, ahlakı ve dolayısıyla adaleti tarihsellikten yalıtılmış bir şekilde ödev kavramı ile temellendiremeyeceğimizi iddia eder. Öykücü bireyin ahlaki faaliyetini ödev ile temellendirmeye çalışmak, bireyi kişiliksizleştirmek anlamına gelir.⁹⁵ Bu sebeplerle Aydınlanma döneminin

⁹⁰Ahmet Cevizci, **Etik: Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları (2021), 4. Baskı, s.400.

⁹¹Ahmet Cevizci (2012), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Say Yayınları (2019), 7. Baskı, s. 239

⁹²Derda Küçükcalp, “**Erdem Etiği ve Politika**”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.76

⁹³Alasdair MacIntyre (1981), **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.439

⁹⁴Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s. 295

⁹⁵Ahmet Cevizci (2012), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Say Yayınları (2019), 7. Baskı, s. 237

deontolojik etiği, ahlaklılık projesinde başarısız olmuştur. İçinde bulunduğumuz modern dünyadaki ahlaki krizin sebebi bu projenin başarısızlığıdır.

2.3.2. Aydınlanma Felsefesinin Başarısızlığının Sonuçları

MacIntyre, Nihilizmi ortaya çıkaran şeyin Aydınlanma felsefesinin başarısızlığı olduğunu vurgular. Buna göre Kant gibi Aydınlanma filozoflarının ürettikleri ahlaklılığın başarısızlığı, Nietzsche'nin eleştirilerinin başarılı olmasının da nedenidir. Ahlaklılığı rasyonel olarak inşa etme girişiminin hatalı sonuçları bizi Nietzsche'nin ahlaka yok hükmünü verdiği tespitlerine getirmiştir.⁹⁶

Eski hakikatin sonu geldi diyen Nietzsche, Aydınlanma idealini “*karşıtlıklar arasındaki bu taraf tutma eksikliği! Bu midesel tarafsızlık... Herşeye eşit haklar veren –her şeyi lezzetli bulan bu adalet duygusu...*”⁹⁷ kelimeleri ile betimlemiştir. Nesnel bir hakikatin olamayacağını ve hakikatin öznelliğini savunan Nietzsche, hakikat denilen şeyin, nereden geldiklerini unuttuğumuz kadar eski inançlar ve çıkarılara dayalı yorumlar olduğunu söyler. Aydınlanma düşüncesinin evrensel hakikatlerine, bireyin kendisine öncel ve bağımsız olanı bilme yetisine getirdiği köklü eleştirileri ile Aydınlanmanın karanlığı ve geriliği, kendisinin ortaya çıkardığını iddia eder. Aydınlanmaya getirdiği bu eleştiriler ile Nietzscheci nihilizm hakikati güç ve iktidar istenci ile açıklar.⁹⁸ MacIntyre ve Sandel gibi düşünürlere göre, Aydınlanma fikirlerinin ahlakı temellendirme çabasının çatlakları Nietzscheci nihilizme yol açmıştır. Nihilizmin içine sızdığı bu ahlaki temel boşluğunda toplum çözüme tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Özgür irade ve seçim yapmanın asıl değer olarak görülmesinin, bireyler için yıkıcı etkilerine dikkat çeken Charles Taylor, özgürlüğün kendisinin, kendisinden dolayı değerli olduğu durumun, hiçbir şeyin yapmaya değer olmayacağı bir yoksunluk

⁹⁶Alasdair MacIntyre (1981),**Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.249

⁹⁷Friedrich Nietzsche, **Ecco Homo**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları (2018), 3. Baskı, s.104

⁹⁸Ahmet Cevizci (2012), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Say Yayınları (2019), 7. Baskı, s. 168-169

ortamı doğurmasına dikkat çeker. Ona göre kişilerin seçim özgürlükleri kendi başına değerli değildir. Değerli olması gereken amaçlar ve yapılacak işlerdir. Toplumsal değerlerin ve hayatı şekillendiren düşünceleri tümüyle reddedebilmek, kişiyi Nietzscheci iktidar istenci ile baş başa bırakır.⁹⁹

Ahlakiliğin temellendirilmesindeki değer yoksunluğu durumunu, Nietzscheci iktidar istenci ile bağdaştıran toplumcu düşünürler, Aydınlanma teorisindeki, ortak iyi nosyonunu dışlamanın bir sonucu olarak, demokratik katılım ve kamusal yaşam gibi toplumsal değerlerin aşındığını iddia ederler. Kamusal yaşamın değerlerinin aşınması ve demokratik katılımın azalmasının sonucunda ise totalitarizme giden yolun kısılacığını iddia etmektedirler.¹⁰⁰

2.3.3. Nietzsche'ye Karşı Aristoteles

MacIntyre, Aydınlanma Felsefesinin başarısızlığının bir sonucu olarak nihilizme giden yolu işaret eder. Modern ahlak felsefelerinin bir moralite oluşturma konusundaki yetersizliğinin sonuçları toplumsal çözümlerdir. Toplumsal çözümlenin derinleşmesi ile birlikte bireyin içerisinde kendi iyisini de barındıran ortak iyi anlayışı yok olmaya mahkûm edilmiştir. Ortak iyinin toplumsal alandan çekilişi ile modern insan nihilist güç istenci ile baş başa bırakılır.¹⁰¹

Böylece bireyi ahlaki otoritenin tek hâkimi ilan etmenin siyasete yansımaları, amacını aşarak nihilizme ulaşır. Ona göre, tüm ahlaki yargılamaların bireyin kendi olumlamasına terk edildiği bir toplumda, iktidar istenci, tüm siyasi ve toplumsal sisteme egemen olacaktır.¹⁰²

⁹⁹Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s. 312

¹⁰⁰Birsen Örs (2007), **Modern Siyasal İdeolojiler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 9. Baskı, s.104

¹⁰¹Derda Küçükalp, “**Erdem Etiği ve Politika**”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.75.

¹⁰²Andre Berten, Pablo de Silveira, HervePourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s. 196

Aydınlanma düşünürlerinin ahlaka rasyonel bir temel bulma girişimlerinin başarısızlığını der MacIntyre, en etkili biçimde ortaya çıkaran kişi Nietzsche olmuştur. Ancak Nietzsche'nin modern ahlak eleştirilerindeki haklılığı onarken, bu eleştiriler Aristotelesçi geleneği kapsamak zorunda değildir der.¹⁰³MacIntyre burada Nietzsche'nin, Aydınlanma'nın yararcı ve ödev ahlakı eleştirilerini haklılığını vurgularken, diğer yandan Nietzscheci nihilizmin de ahlaklılık üzerindeki tartışmaya getirdiği 'üstinsan' nosyonu ile bireyci modernliğin öznel bir kolu olduğunu düşünmektedir. Nietzscheci nihilizm ile Kantçı deontolojide bize rahatsızlık veren şeyin aynı şey olduğunu söyler.¹⁰⁴Hâlihazırda içinde bulunduğumuz zaman dilimine de hâkim olan ahlaklılıkta değer yoksunluğunu Aristotelesçi bir çizgide bulabileceğimizi iddia eder.¹⁰⁵ Erdem etiği olarak adlandırılan, 20. yüzyılda Aristoteles felsefesinin uyarlanmış şeklini savunanların en önemli isimlerinden biri olan MacIntyre'a göre nihilizme varan modern ahlaki krizde, ihtiyaç duyduğumuz ahlak zeminini ancak erdem etiğinde bulabiliriz. Evrensel yerine yerelliği, birey yerine topluluğun değerlerini esas almalıyız. Buna göre erdem etiği, bir iyi anlayışının yanında anlamlı ve değerli bir yaşam öyküsü de sunar.¹⁰⁶

Bu bağlamda erdem etiği temelinde modern topluma hâkim olan ahlaki nihilizm problemi ile baş etmek ait olduğumuz toplulukları canlandırmak ile mümkün olacaktır.¹⁰⁷ Deontolojik etiğin insanı bütün toplumsal bağlardan koparan ve tarihsiz ve mekânsız bir yalnızlığın içerisine mahkûm eden tavır yerini ait olduğu toplum içinde insanı bütünsel olarak kuşatan bir varoluşa olanak sağlayacaktır. Nihilizme varan Aydınlanmacı bireyin yaşam öyküsü ancak erdem etiğine bir geri dönüş ile anlam kazanabilir.

¹⁰³Alasdair MacIntyre (1981),**Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.519

¹⁰⁴Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev.HakkıHünler ve Solmaz ZelyütHünler, İstanbul, Paradigma Yayınları (2001), s.256

¹⁰⁵Alasdair MacIntyre (1981),**Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.524

¹⁰⁶Ahmet Cevizci (2012), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Say Yayınları (2019), 7. Baskı, s.238

¹⁰⁷Derda Küçükalp, "**Erdem Etiği ve Politika**", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.77.

2.4. Deontolojik Bireyden Siyasal Liberalizme

Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de Kant'ın deontolojik bireyinden vazgeçmektedir ve hakkın iyiye önceliği konusunu ontolojik düzlemde çıkarır. Buna göre adaletin, iyi ve yarardan önce gelmesinin sebebini ortak bir iyi düşüncesinden yoksun demokratik çoğulcu toplumlarda bir çerçeve oluşturabilmesine dayandırır.¹⁰⁸

Başlangıç durumu ve cehalet perdesi arkasındaki bireye gelen eleştiriler karşındaki bu tasavvurların sadece bir temsil aracı olduğunu vurgulayan Rawls, pazarlık gücünü etkileyen tarihi, toplumsal ve ekonomik her türlü farklılığın elimine edilmesi için daha iyi bir yolun bulunmadığını iddia etmektedir.¹⁰⁹ Buna göre Rawls, özgür ve eşit bireyler arasındaki iş birliği sistemi olarak tanımladığı toplumda, adalet ilkeleri üzerinde bir anlaşmanın sağlanması için başlangıç durumunun en iyi yöntem olduğu fikrinden vazgeçmemiştir.

Bununla birlikte ontolojik düzlemde gelen kişi eleştirilerine karşı *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde benliğin doğası hakkındaki metafizik iddiasından vazgeçer. Dahası cehalet perdesi ardındaki kişinin herhangi bir metafizik iddiasının hali hazırda olmadığını iddia eder. Ontolojik düzlemde gelen eleştirilerin kaynağını, başlangıç durumunun bir temsil aracı olarak görememek olarak sebeplendiren Rawls, “benliğin, kişilerin tarafların bilmelerine izin verilmeyen gerçeklerin ontolojik olarak önde geldiğini”¹¹⁰ iddiasında bulunmadığını belirtmiştir.

Böylelikle Hakkaniyet Olarak Adalet teorisine benlik üzerinden gelen eleştiriler karşısında, Rawls, adalet teorisini Kantiyen temelden uzaklaşarak siyasal liberalizm başlığında savunmaya çalışır.

Liberal deontolojik bireyi, ontolojik imkânsızlıktan kurtarmak için Rawls tarafından geliştirilen siyasi adalet düşüncesine Michael Sandel tarafından getirilen üç önemli itiraz bulunmaktadır. İtirazların ilk; liberal siyasi adaletin, çoğulcu toplumlarda

¹⁰⁸Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.223

¹⁰⁹John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s. 68

¹¹⁰John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı s.71

yaşamamız nedeniyle bir konsensüs uğruna siyasi konumlanmalarımızdan, kişisel ahlaki düşüncelerimizi uzak tutmamızı istemesi hakkındadır. Sandel bu düşünceyi, çekişme halindeki kişisel ahlaki görüşlerimizi, siyasal konsensüs uğruna saklı tutmamızın getireceği faydanın, herhangi bir ahlaki düşüncenin getireceği faydadan daha fazla olmasını garantisinin olmaması ile eleştirir. İtirazların ikincisi, hakkın iyiye önceliğinin çoğulcu demokratik toplumların ‘makul çoğulculuk keyfiyeti’ düşüncesi ile temellendirilmesinedir. Buna göre ‘makul çoğulculuk keyfiyeti’ adalet sorunlarını da ilgilendirecektir. Sandel’in üçüncü itirazı ise siyasal liberalizmin kamusal akıl kavramına yönelecektir. Siyasal alan üzerindeki söylem sınırlandırmalarının kamusal müzakereleri kısırlaştırdığı ve zorlaştırdığını iddia etmektedir.¹¹¹ Rawls’un *Siyasal Liberalizm* adlı kitabında somutlaştırdığı siyasi adalet kavrayışı ve ona karşı gelen bu eleştiriler tartışmayı ontolojik düzlemin dışına çıkarmıştır. Bu doğrultuda hakkın ve iyinin önceliği tartışmasına üçüncü bölümde sosyolojik düzlemde devam edilecektir.

¹¹¹Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.230

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYOLOJİK DÜZLEMDE ORTAK İYİNİN İMKÂNI

3.1. Özerklik ve Örtüşen Görüş Birliği

Deontolojik liberalizme gelen ontolojik eleştiriler üzerine, Rawls'un çabaları başta olmak üzere bir yeniden şekillendirilmiş liberalizm ile karşılaşmaktayız. Amaçları önce gelen birey ile liberal bireyi uzlaştırma çabası olarak da görülebilecek bu çaba, liberalizmin deontolojik bireyinden vazgeçer. Kapsamlı liberalizmden siyasal liberalizme geçiş bize, özel – kamusal ayrımına dayanan bir açıklama sunmaktadır.

Siyasal liberalizmi Kant ve Mill'in kapsamlı liberalizminden ayıran Rawls, başlangıç durumundaki rasyonel bireyin özerkliğinin ahlaki bir özerklik değil, kamusal hayatta geçerli siyasal bir özerklik olduğunu ifade eder. Rawls'un cümlelerini takip edersek: “*Hakkaniyet olarak adalet şu farka vurgu yapar: Siyasal özerkliği onaylar ancak ahlaki özerkliğin sahip olacağı etkinin tespitini vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerine bırakır.*”¹¹² Rawls'un burada özellikle kullandığı kelime olarak ‘vatandaşlar’ vurgusunu görüyoruz. Siyasal özerklik fikrine göre, bireyler vatandaş kimlikleri ile kamusal alan içinde siyasal adalet ilkelerini benimsemeli ve birbirlerinin temel hak ve özgürlüklerine saygılı olmalı. Kamusal alanın dışında kendi kapsamlı ahlaki öğretilerine göre ahlaki özerkliklerini yaşayabilmelidirler.

Siyasal liberalizm kimliksel, ahlaki ve dinsel farklılıklar içeren kapsamlı doktrinler arasında tarafsızlığı savunur. Benlik iddialarını, dinsel öğretileri, ahlaki temellendirmeleri özel alanın içinde bırakarak, hepsine eşit mesafe alır ve kamusal alanda kamusal kimliklerimiz ile oluşturacağımız mutabakata yoğunlaşır. Rawls bunu ‘örtüşen görüşbirliği’ (*overlapping consensus*) olarak kavramsallaştırmıştır. Makul çoğulculuk ile ilişkilendirdiği ‘örtüşen görüşbirliği’nin demokratik, siyasal

¹¹²John Rawls (1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2019), s.120.

anlamda adaletli bir sistem içerisinde varlığını sürdürebileceğini iddia eder.¹¹³ Rawls'un buradaki çoğulculuğa getirdiği makul sıfatı ile yaptığı vurgu önemlidir. Makul çoğulculuk kavramı ile irrasyonel ve saldırgan doktrinleri, 'örtüşen görüşbirliği'ne dâhil etmez. Makul çoğulculuğu, insanın özgür ve rasyonel bir varlık olmasının neticesi olarak görürken, akıldışı ve ofansif doktrinleri gayrimakul olarak nitelendirir ve dışlar.¹¹⁴

Siyasal Liberalizm'de Rawls kendi adalet kuramının temel ilkelerini değiştirmez. Temel hak ve özgürlüklerin korunması ve ikinci adalet ilkesi olan fark ilkesini '*Siyasal Liberalizm*' adlı eserinde savunmaya devam eder. Ancak temel özgürlüklerin neden korunması gerektiği konusunda farklı gerekçelerimiz olabileceğini ve bunun 'örtüşen görüşbirliği'ne zarar vermeyeceğini iddia eder. Bu yüzden Rawls, liberal ve toplulukçu yaklaşımların bir 'örtüşen görüşbirliği' altında uzlaşabileceklerini iddia eder.¹¹⁵ *Siyasal Liberalizm*'de Rawls'a göre, genel ve kapsamlı yaklaşımlara dokunmadan makul çoğulculuk anlayışıyla, kamusal alanda bir 'örtüşen görüşbirliği' sağlamak, toplumsal işbirliği, karşılıklı saygı, ortak siyasal değerler için uyumlu bir temel oluşturmaktadır.¹¹⁶

Rawls'un kapsamlı öğretilerden ayrıştırarak revize ettiği, benlik hakkındaki iddiasından vazgeçerek sunduğu 'siyasal liberalizm'e hem liberal hem de toplulukçu düşünürler tarafından eleştiriler getirilmiştir. Çağdaş liberal düşüncenin önemli bir ismi olan Will Kymlicka'a göre Rawls'un geliştirdiği 'örtüşen görüşbirliği' stratejisi başarılı olamayacaktır.

¹¹³John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s. 178.

¹¹⁴John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.181.

¹¹⁵Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.328.

¹¹⁶John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.194.

3.1.1. Hoşgörü ve Vicdan Özgürlüğü

Benliğin kaynaklarından, felsefi ve ahlaki doktrinlerden yalıtılmış kamusal düzlemde örtüşen görüşbirliğini sağlama girişiminin başarısızlığa uğrayacağını iddia eden Kymlicka, liberal ve toplulukçu uzlaşmanın bir boşluğu olarak hoşgörü ve vicdan özgürlüğü konusundaki uzlaşamazlığa vurgu yapar.¹¹⁷

Liberal düşünceye göre temel hak ve özgürlükler çerçevesinde din ve vicdan özgürlüğü vazgeçilemez bir insan hakkıdır. Bunun dışında hoşgörü ise toplumsal barış ve işbirliğini korumak açısından çok önemli bir değerdir. Liberal bakış açısından bireyler herhangi bir dine inanma veya inanmama, herhangi bir dinden başka bir dine geçme, dinini yayma veya dininden ayrılma konularında vicdan özgürlüğüne sahiptirler. Akıl sahibi varlıklar olmaları nedeniyle kendi inançları üzerinde kontrol sahibidirler ve inançları üzerindeki tasarrufları nedeniyle baskı ve tahakküm görmemelidirler. Liberal düşüncenin din ve inanç hususundaki tavrı hoşgörü ve vicdan özgürlüğünü kayıtsız şartsız savunmak üzerinedir.

Liberal yaklaşım da toplulukçu yaklaşım da dini grupların kendi inançlarını başka gruplar üzerinde baskı kurarak dayatmalarını onaylamaz. Liberaller ve toplulukçular hoşgörü hususunda Rawls'un tabiriyle örtüşen bir görüşbirliği içindedirler. Devletin dini bir yaşam biçimini topluma dayatmaması gerektiği, ibadetlerin özgürce yapılabilmesi olanağını desteklemek konusunda ortak bir görüşe varabilirler. Ancak Kymlicka'ya göre liberal ve toplulukçu yaklaşımın uzlaşamayacağı nokta vicdan özgürlüğü meselesidir. Liberal düşüncede bireyler din ve inançlarını değiştirebilir veya reddedebilirler, dini bir gruptan ayrılabilir, farklı dini gruplara katılabilir veya dini bir inanca sahip olmayı reddedebilirler. Bireyler temel hak ve özgürlükleri dolayısıyla vicdan özgürlüğüne sahiptirler. Rawls'a göre de bir devletin vatandaşları olarak bireyler inançlarını yenileyebilir, değiştirebilir veya ondan vazgeçebilirler. Toplulukçu düşünceye göre bunlar rahatsız edicidir.¹¹⁸ Bireyler ait oldukları topluma ve gruba gömülüdür. Sorgulanan ve değiştirilebilen inançlar düşüncesi dini

¹¹⁷Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.328-329

¹¹⁸Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.329.

toplulukları rahatsız edebilir. Verili kabul edilen toplumsal aidiyetlerin reddedilebilmesi toplulukçular için zedeleyicidir. Böylece liberal tez ve toplulukçu tez hoşgörü ilkesi üzerine ortak bir görüş birliği sağlayabilirken, vicdan özgürlüğü konusunda ayrışırlar.

Kymlicka, kamusal alanın özel alana etkileri nedeniyle siyasal liberalizmin kamusal ortak iyiye yani kamusal alanda örtüşen bir görüşbirliğine ulaşamayacağı iddiasını örneklendirir. Buna göre siyasal liberalizmin savunduğu temel özgürlükler dini toplulukların kendi özel yaşamlarında ve geleneklerinde hoşnut olmayacakları sonuçlar doğurur. Devletin bireyin vicdan özgürlüğünü tanıması ile bireyi sahip olduğu bu hakkı nasıl kullanacağı hakkında bilgilendirme yükümlülüğüne de girer. Bireylerin dini aidiyetlerini sonlandırma haklarının varlığı ve bu hakkın gasbı durumunda hangi mekanizmalara başvurmaları gerektiği konusunda devlet vatandaşlarını bilgilendirmek ile yükümlü olacaktır. Dahası siyasal liberal görüş dini toplulukların bireylerin temel özgürlüklerini kısıtlayacak kurallar koymalarına engel olmak isteyecektir.¹¹⁹

Rawls bazı dinsel grupların kendi inançları gereğince kendilerinin ve ailelerinin modern kültüründe dışında bir hayat sürmek istemeleri durumunda ortaya çıkabilecek sorunlara *Siyasal Liberalizm* eserinde ayrıntılı şekilde yer verir. Bireylerin inandıkları dinsel öğretiler ve kendi iyi yaşam düşünceleri doğrultusunda yaşamalarında bir sakınca görmez. Ancak çeşitli dinsel grupların modern dünya kültürünün dışında yaşama talebi doğrultusunda ailedeki çocukların eğitimleri hususunda ortaya çıkabilecek soruna işaret eder. Buna göre ailedeki çocukların eğitimi vatandaşlık bilgisi ve çocukların birer vatandaş olarak sahip oldukları anayasal haklar hakkında bilgilendirici olmalıdır. Din ve vicdan özgürlüğü kapsamında dinden çıkmanın bir suç olmadığı bilgisine sahip olmalı ve kendilerine yeten bireyler olmaları bakımından temel eğitim almalılardır. Rawls'a göre bu eğitim

¹¹⁹Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.333-334.

siyasal açıdan değerlendirilmeli, çocukların vatandaş kimlikleri ve bazı siyasal erdemlere sahip olmaları gerektiği bakımından kabul edilmelidir.¹²⁰

Kymlicka'ya göre siyasal liberalizmin kamusal alan üzerindeki tasavvuru dini toplulukların özel hayatlarını da ister istemez etkisi altına alacaktır. “*Siyasal liberalizm, yalnızca insanlara amaçlarını değiştirebilmeleri için belli biçimsel yasal haklar değil, aynı zamanda bu haklara ilişkin bilgiler, bu hakların hayata geçirilebilmesi için eğitsel ve hukuki koşullar sunmayı da kapsar.*”¹²¹ Kamusal olarak tanınan hakların özel hayatın koşullarına etkisi nedeniyle siyasal liberalizm ile dini toplulukların ortak bir görüş birliğine varabileceği iddiası başarısızlık gösterecektir.

Kymlicka'nın vicdan özgürlüğü temelinde, Rawls'un siyasal liberalizmine getirdiği eleştiri şu şekilde özetlenebilir. Dini toplulukların değiştirilemez olarak kabul ettiği kurallar, temel hak ve özgürlükler ile çatışmaktadır. Her ne kadar komüniteryenler ile bir görüş birliği için bireylerin özel alanlarında liberal değerleri benimsemek zorunda olmadıkları bir sistem çabasına girse de Rawls'un liberalizmi temel hak ve özgürlüklerden taviz vermez. İşte bu sebeplerle Kymlicka'ya göre çatışma noktası temel hak ve özgürlükler olmak üzere dini topluluklar ile siyasal liberalizm bir uzlaşmazlık içine girecektir.

3.2. Ortak İyi ve Temel Özgürlükler

Adalet üzerine liberal ve komüniteryen tartışmanın ortak iyi ve özgürlükler zıtlığı üzerine kurulu olduğu düşünülür. Bireyci sıfatı ile liberaller bireysel özgürlükleri öncelerken, toplulukçu sıfatı ile komüniteryenler cemaati önceler. Örneğin *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde Rawls özgürlüğün önceliğinin, adaletin ilk ilkesi olan temel özgürlükleri özel bir statüde konumlandırır. Bu özgürlükler kamu yararı gerekçesiyle

¹²⁰John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.234-235.

¹²¹Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.338.

askıya alınamazlar.¹²² Yine de söyleyebiliriz ki ortak iyi ve özgürlükler arasında görülen bu zıt ilişki geniş bir perspektiften bakıldığında bir yanılığa işaret ediyor.

Stephen Holmes'a göre bireylerin farklı olma hakkını savunmak ve yabancılara saygı duyulması gerektiğini savunmak liberallerin ortak iyinin varlığını reddettikleri anlamına gelmez. Bu yargılama son derece asılsızdır. Ona göre liberallerin ortak iyiye karşı mesafeli duruşları siyasi bir bağlamda anlaşılmalıdır. Liberaller ortak iyi kavramının stratejik olarak kötüye kullanılması ihtimalinden yani iktidar sahiplerinin ortak iyi adına gücü kötüye kullanması ve baskıcı bir rejime dönüşmesi ihtimalinden çekindiler. Holmes iddiasını ileriye götürerek liberal toplumların, liberalizm öncesi toplumlardan daha geniş bir ortak iyiyi barındırdığını söyler. Onun tezine göre adalet ve barış içinde yaşama en büyük ortak iyidir.¹²³

Ortak iyi konusunda resme yukarıdan bakıldığında liberallerin de komüniteryenlerin de siyasetin gerçekleştirilmesi gereken temel görevi olarak yaklaştığını söyleyebiliriz. Kymlicka'ya göre bu böyle olmakla birlikte liberaller ve komüniteryenler siyasette ortak iyiyi inşa etmenin yolları konusunda farklılaşırlar. Bu yol ayrımı onların ortak iyi hakkında söylemlerine de yansır.¹²⁴ Liberaller bireysel özgürlükleri korumanın ve bireylere kendi iyi yaşam düşüncelerinin peşinden gidebilecekleri bir çerçeve sağlamanın ortak iyilik olduğunu düşünür. Komüniteryenler ise topluma paydaş olabilecek, özsel bir ortak iyiye odaklanırlar. Bu nedenle her birinin adalet tasavvurları da bu ortak iyiyi gerçekleştirme biçimlerine göre şekil alır. Liberaller göre bireylerin iyi kavrayışları arasında tarafsız bir çerçeve adildir. Diğer bir deyişle ortak iyiyi bu iyi kavrayışları arasında tarafsız bir çerçeve sunmak gerçekleştirir. Bu da adaleti hak kavramı ile ilişkilendirmekten geçer. Hak temelli liberal adalet düşüncesine eleştiriler adaletin hak yerine iyi kavramı ile ilişkilendirilmesi gerektiği konusunda gelmiştir.

¹²²John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.324.

¹²³Stephen Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, Cambridge, Harvard University Press, 1996, s.198.

¹²⁴Andre Berten, Pablo de Silveira, HervePourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.195.

Sandel'e göre adalet iyi kavramı ile ilişkilidir ve ondan bağımsız kurulamaz. Ona göre adaleti iyi ile ilişkilendirmenin iki yolu vardır. Birincisi adalet ilkelerini belirli bir zamanda belirli bir insan grubunun değerli kabul ettiği yargılardan türetmektir. Toplumun genel kabullerinin adalet ilkelerini belirlemesi gerektiği hakkındaki bu düşünce Sandel'e göre tamamen komüniteryen bir anlayıştır. Kendisinin bu düşünceyi paylaşmadığını ve adaleti eleştirel olmaktan çıkardığını belirtir. Sandel'e göre adaleti iyi ile ilişkilendirmemiz gereken asıl yol adalet ilkelerinin meşruluğunu taşıdıkları amaçların iyiliği ile ölçmektir. Daha çok teleolojik bir argüman olan Sandel'in tezi Aristoteles'in felsefesini izler. Adalet ilkelerinin meşrulaştırılmasında dikkate alınması gereken şey özendirildiği amaçlar ve bunların taşıdıkları iyiliktir. Bu nedenle hakları belirlemeden önce iyi yaşamın doğasını belirlemek gerekir.¹²⁵Buna göre liberallerin yaklaşımı hatalıdır. Siyasal liberalizmin içinde kendi iyi yaşam düşüncelerimizin peşinde gidebileceğimiz çerçevesi yetersizdir. Hayatlarımızın iyiliği ve kalitesini adaletin dışında bırakır. *“Adalet sadece şeylerin doğru dağıtılması ile ilgili değildir. Aynı zamanda şeylerin doğru değerlendirilmesiyle de ilgilidir.”*¹²⁶Sandel'in yaklaşımı ile adalet ancak erdemlerin geliştirilmesi ve adalet hakkında muhakeme yaparak ulaşabiliriz.

Adalet idealini gerçekleştirmenin ön koşulu olarak erdemlerin ve iyi yaşamın anlamı konusunda görüş birliğinin önemini vurgulayan bir diğer düşünür olarak Alasdair MacIntyre karşımıza çıkmaktadır.¹²⁷ Ona göre adalet tartışmalarımızdaki sosyal çatışmanın nedeni adalet hakkındaki iddialarımızın bağdaşmazlığı ve ortak-ölçülemezliğidir. MacIntyre tarafından ortak-ölçülemezlik olarak kavramsallaştırılan düşünceye göre birçok farklı ve birbirine karşıt ahlak kavramlarına sahip oluşumuz nedeniyle tartışmalarımızın rasyonel olarak çözümlenememektedir. Adalet hakkındaki tartışmalarımızda kısır döngüye yol açan bu düşünce sistemlerini reddetmeli ve erdemler geleneğini takip etmeliyiz. Aksi takdirde üzerinde bir

¹²⁵Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.10.

¹²⁶Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s. 339.

¹²⁷Alasdair MacIntyre (1981), **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.494.

konsensüse varma olasılığımız olmayan karşıt kavramlar adalet hakkında tartışmalarımızdaki çelişkiyi besleyecektir.¹²⁸

MacIntyre'in iyi yaşamın ne olduğu hakkında rasyonel bir anlaşmaya varamayacağımız iddiası günümüz çoğulcu dünyasında liberaller tarafından da kabul edilen bir fikirdir. Fakat MacIntyre'dan farklı olarak liberaller bunu değiştirilmesi gereken bir kötülük olarak görmez. Charles Larmore'a göre iyi yaşamın değeri hakkında yaptığımız tartışmalar derinleştikçe anlaşmazlıklar çoğalmaktadır. Liberalizmin vaadi farklı iyi yaşam düşüncelerine sahip olmamız durumunda da barış içinde yaşayabileceğimizdir.¹²⁹

Liberalizm özgürlüğü ön plana çıkararak kendi iyi yaşam tasavvurlarımızın peşinden gitmemizi sağlayan çerçeveyi sağlamayı vaat eder. Bazı düşünürler ise bu vaadin gerçekleşmesinin teorik olarak imkânsızlığından bahseder. Örneğin Charles Taylor'a göre liberalizm bireyleri kendi kendine yeten varlıklar olarak ele almaktadır. Oysaki kendi kaderini belirleme kabiliyeti bir sosyal çevre ve toplumsallık içerisinde mümkün olabilmektedir.

3.2.1. Özgürlüğün Toplumsal Koşulları

Özgürlüğün toplumsal koşulları olduğu fikri Isaiah Berlin'in meşhur iki özgürlük kavramı denemesinde yer alan iki özgürlük anlayışından biri ile yakından ilintilidir. İki özgürlük kavramı liberal ve komüniteryenler arasındaki adalet tartışmasında da önemli bir yer işgal eder. Bu iki özgürlük kavramlarından ilki liberal yaklaşım benimsediği negatif özgürlük kavramıdır. İkincisi ise komüniteryen yaklaşımın üzerinde durduğu pozitif özgürlük kavramıdır.

Negatif ve pozitif özgürlük kavramlarının tanımlarına geçmeden önce onlara muhatap olan soruları inceleyelim. Berlin'e göre bireylerin dışsal bir müdahale olmadan neyi veya neleri yapmaya hakkı olduğu sorusunun cevabı negatif özgürlük

¹²⁸Alasdair MacIntyre (1981), **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.512.

¹²⁹Charles Larmore (1990), **Siyasal Liberalizm Üzerine**, yay. haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.144.

ile ilgilidir. Pozitif özgürlük ile ilişkilendirilebilecek olan cevap ise bireylerin bir şeyden ziyade başka bir şey yapmasını sağlayan gücün kaynağının ne olduğundan çıkarılır.¹³⁰Negatif özgürlük (bir şeyden özgürlük) dışarıdan gelen bir müdahaleye uğramamak olarak tanımlanabilir.

Pozitif özgürlük ise bireyin kendi kendisinin efendisi olması ve kendi içinde amaç olması ile ilişkilendirilebilir. Ancak Berlin'in işaret ettiği üzere pozitif özgürlüğün anlamı tarihsel süreç içerisinde epey farklı bir yöne evrilmiştir. Buna göre kendinin efendisi olmak düşüncesi kişinin benliği ve kendi iradesi üzerinde hâkim olması demektir. Geçici arzularından veya tabiatının aşağı taleplerinden kişiyi özgürleştirmek gerekir. Böylece kişi ideal ve gerçek benliğine kavuşabilir. Pozitif özgürlüğün geçirdiği evrim ile bireyin dönüştüğü şey *“bireyden daha geniş bir şey olarak, bireyin bir unsuru olduğu bir sosyal bütün olarak kavranabilir: bir kabile, bir ırk, bir kilise, bir devlet, yaşayanlardan, ölülerden ve henüz doğmamış olanlardan oluşan büyük toplum.”*¹³¹ Liberal bir perspektife sahip Berlin'e göre bu görüşü benimsemek bireylerin isteklerini görmezden gelme, ideal ve gerçek benlikleri adına onları baskı altına almanın mükemmel bir aracı haline gelir.

20. Yüzyılın önemli liberal düşünürlerinden Friedrich Hayek negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramları hakkında düşüncelerini bir dönüşüme işaret ederek açıklamıştır. Ona göre özgürlük dediğimiz şey başkalarının zorlamasına maruz kalmamak ve tercihlerimizi yaparken seçeneklerimizin keyfi müdahaleler ile daraltılmaması iken kavram bir dönüşüme uğrayarak bireyin her türlü ihtiyaçlarından azade olması anlamına evrildi. Hayek özgürlüğün pozitif anlamda kullanımının onu bireyin kendi üzerinde bir iktidar olma meselesi haline getirdiğini belirtirken bunun gerçek anlamda bir özgürlüğün karşılığı olmadığını iddia etmektedir.¹³²

Liberallerin aksine komüniteryen düşünürler ise pozitif özgürlüğü ve sosyal tezi savunur. Buna göre birey ancak buna katkı sunan bir toplumsallıkta kendini

¹³⁰Isaiah Berlin, **“İki Özgürlük Kavramı”**, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, Cilt:12, No:45, 2007, s.62.

¹³¹Isaiah Berlin, **“İki Özgürlük Kavramı”**, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, Cilt:12, No:45, 2007, s.70.

¹³²Friedrich Hayek, **Kölelik Yolu**, Ankara, Liberte Yayınları, 6. Baskı, 20015, s.49.

gerçekleştirebilir. Negatif özgürlüğe pejoratif bir anlam yükleyen komüniteryen düşünceye göre bireylerin özgürlüğü doğal olarak verili değildir. Özgürlük elde edilmesi gereken ve ancak belli şartlar altında elde edilebilen bir şeydir. Buna göre özgürlük kamusal bir şeydir ve bir toplumsallık içerisinde kazanılır.¹³³

Benliğin toplumsal rollerinden ve tarihin içinde bir özne olarak statüsünden ayrılmasını mümkün görmeyen bu bakış açısına göre durumumuzu MacIntyre ‘öykücü varlıklar’ olarak kavramsallaştırmıştır. Ona göre iyiyi arayışımızı tek başına gerçekleştiremeyiz çünkü “*insan, pratik ve edimlerinde, en az kurgularında olduğu kadar, öz olarak öykü-anlatan bir hayvandır. O özü gereği değil, ama kendi tarihi içinde, hakikati arzulayan öykülerin bir anlatıcısı haline gelir.*”¹³⁴ İnsanı bir hikaye anlatıcısı olarak betimleyen MacIntyre’nin yaklaşımını destekleyen Sandel’e göre seçimlerimiz irademizin hakimiyetinde değildir ve yorumlamalardan oluşur. Yorumlarımızı da ancak hikâyelerimizin içindeki konumlanmalarımıza göre şekillendirebiliriz.¹³⁵ MacIntyre’nin kelimeleri ile “ ‘*Ne yapmam gerekiyor?’ sorusunu, ancak bundan önce gelen ‘Kendimi hangi öykü ya da öykülerin bir parçası olarak görüyorum?’ sorusuna bir yanıt bulabiliyor isek yanıtlayabiliriz.*”¹³⁶ Hayatlarımızı sürdürürken aldığımız kararlar veya ahlaki seçimlerimiz daima toplumsallığımız şartları diğer bir deyişle hikâye ve hikâyelerimizin içeriği içinde belirlenir. Sosyal hayattaki rolümüz ve hikâyelerimizde konumlanışımız için iyi olan şey bizim için de iyi olacaktır. Bu sebeple kendimi gerçekleştirebilmem toplumsal alandaki ve hikâyelerimdeki konumumu anlamlandırarak mümkün olabilir.

¹³³Andre Berten, Pablo de Silveira, HervePourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.197.

¹³⁴Alasdair MacIntyre (1981),**Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.439.

¹³⁵Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.291.

¹³⁶Alasdair MacIntyre (1981),**Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları (2019), s.439.

3.2.2. Devletin Tarafsızlığı

Bireyin bir toplum içerisinde toplumun bir üyesi olarak kendini gerçekleştirebilmesine liberal cepheden bir itiraz gelmez. Ancak Taylor'ın tezi bununla sınırlı kalmaz. Devletin tarafsızlığı gibi liberaller için vazgeçilmez olan bir tezden ayrılmak gerektiğine işaret eder. Sosyal teze göre devletin tarafsızlığı bireylerin kendini gerçekleştirme misyonuna uygun sosyal çevreyi sağlayamaz.

Sosyal tezin liberal tarafsızlığın kendimizi gerçekleştirmek için gerekli sosyal çevreyi sağlamadığı yönündeki iddiasını içerisinde anlamlı tercihler yapabileceğimiz çoğulcu yapıyı koruyamayacağı tezi ile ilerler. Bu teze göre tarafsız devlet düşüncesi kendi kendini gerçekleştirme hakkı konusunda öz yıkıcıdır çünkü çoğulculuğu besleyen bazı iyi yaşam biçimlerinin devamlılığı için kamusal desteğe ihtiyaçları vardır. Liberal tarafsız devletin bu konuda bir eylemde bulunamaz. Bu durum kültürel çeşitliliği ve çoğulcu toplumsal yapıyı olumsuz etkileyecektir. Çoğulcu kültürel yapıyı korumak liberaller için hayli önemli arz eder. Ancak bu görevi devlete değil sivil topluma bırakır ve diğer liberal değer ve özgürlükler ile desteklerler. Çoğulcu ve liberal bir toplumda iyi yaşam biçimleri arasında bir rekabet vardır ve iyi yaşam biçimlerinin değeri bu çoğulcu toplumun bireyleri tarafından değerlendirilir. Sivil toplum içinde yer alan her bir grup dernek kurma özgürlüğünün ve ifade özgürlüğünün yardımı ile kendi iyi yaşam düşüncelerini yayma ve yaşatma imkânına sahiptir.¹³⁷ Liberaller çoğulculuğu sağlama ve koruma konusunda devletin becerisinden daha çok sivil toplumun becerisine güvenir.

Siyasal Liberalizm'de Rawls bazı iyi yaşam düşüncelerinin varlığını sürdürmekte zorlanabileceğini ve bazılarının yok olabileceğini belirtir. Ancak bu durumu gayri adil şekilde değerlendirmez. Ona göre iyi yaşam düşünceleri toplumsal koşullardan etkilenir. Önemli bir nokta iyi yaşam düşüncelerinin yayılma ve varlığını sürdürme konusunda eşit fırsatlara tabi olmasıdır. Bununla birlikte adil çerçeve içinde

¹³⁷Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.352.

kalındıkça pek çok iyi yaşam tasavvurunun liberal tarafsızlık içerisinde varlığını sürdürmeye devam edebileceğini iddia eder.¹³⁸

Komüniteryenlere göre tarafsız devlet düşüncesi, bireylerin iyi yaşam düşüncelerini özerk bir biçimde seçebilmeleri için toplumsal etkenlerden arınmış olmaları gerektiğini varsayar. Onlara göre iyi yaşam düşünceleri kolektif bir süreçten geçmeli ve çeşitli sosyal alış verişlere muhatap olmalıdır. Buna göre liberal tarafsız devlet bireyleri bu kolektif düşünüş ortamından mahrum bırakacaktır. Sosyal tezin bu iddiasına karşı Kymlicka, komüniteryenlerin kolektif eylem ve siyasal eylem arasındaki farkı göz ardı ettiğini belirtir. Ona göre Rawls'un teorisinin başlıca ilkeleri bireylerin kendi aralarında kurdukları özgür toplumsal birliklere dayanır. İfade özgürlüğü, dernek kurma özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü gibi temel liberal özgürlükleri hatırlatan Kymlicka kolektif düşünüş ve toplumsallığın önemine vurgu yapar. Buna göre liberal tarafsızlık devletin iyi yaşam biçimleri üzerine değerlendirmelerin ve kolektif düşünce hareketlerinin yeşermesi için devleti uygun bir araç olarak görmez ve onu bir çeşit hesap verme makamı olarak görmez.¹³⁹ Rawls'un devletin tarafsızlığı tanımlamaları da bireylerin kendi toplumsallıkları içerisinde iyi yaşam anlayışlarını sürdürmeleri veya aramaları esnasında devlet aygıtının bu sürece müdahil olmaması, fırsatları eşit dağıtması ve belirli iyi yaşam anlayışlarına eşit mesafede durması ile sınırlıdır.¹⁴⁰ Komüniteryen düşüncenin belirttiğinin aksine devleti iyi yaşam anlayışlarına eşit mesafede tutan bu tutum gerçekte iyi yaşam anlayışlarının gelişmesi, birbirleri ile karşılaşması ve çoğalması için elverişli bir ortam sağlayacaktır.

Sosyal tezin liberal tarafsız devlet düşüncesine bir diğer eleştirisi ise tarafsız devlet kurumlarının vatandaşların gözünde yeterli meşruiyete sahip görülmeyeceği yönündedir. Buna göre meşruiyet sorunu sonucunda vatandaşlar refah politikaları adına gerekli özveriyi göstermekten imtina edeceklerdir. Çünkü ortak bir iyi

¹³⁸John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s. 232-233.

¹³⁹Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.354.

¹⁴⁰John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.228.

kavrayışına sahip olunmayan toplumda bireyler kolektif eylemler için istekli olmayacaktır. Devletin meşruiyetinin temeline bir ortak iyi anlayışını koyan komüniteryen bakış açısına karşılık liberaller devletin meşruiyeti olarak ortak adalet duygusunu yerleştirirler.¹⁴¹ Liberal toplumda bireyler ortak bir adalet duygusunu paylaşırlar. *Siyasal Liberalizm*'in giriş cümlelerine yerleştirilen Rawls'un ifadeleri işaret eder ki, doğa kanunları ve insan psikolojinin sağladığı adalet hissi toplumların, sahip oldukları siyasal ve sosyal kurumları yüzyıllar boyunca sürdürebilmeyi sağlar.¹⁴²

Kymlickaliberalleri ve komüniteryenleri, devletin tarafsızlığı hakkındaki tartışmada birbirlerinin kaygılarına kayıtsız kalmakla eleştirir. Devlet aygıtı ile sivil toplumun işlevlerinin farkı vurgulayan liberal düşünceye karşın komüniteryenler Aristocu bir mantık ile toplumsalı siyasal ile eşitlemektedir. Ortak iyinin geliştirilmesi ve toplumsal bağların artırılması yönünde devlet aygıtını kullanmanın, devletin sahip olduğu zor araçları ve güç ile karşılaşılacak baskı olasılıklarını görmezden gelmekte ve paternalizm endişesini küçümsemektedirler. Liberaller ise komüniteryenlerin kültürün kırılmağına yaptıkları vurguyu kendiliğinden doğan düzen düşüncesi ile karşılamaktadırlar. Kültür, komüniteryenlere göre kırılmağı ve koşullu iken, liberallere göre doğal ve kendini sürdüren bir şeydir. Liberal düşüncede iyi yaşam tasavvurları ve sosyal birliktelikler doğal olarak meydana gelirler. Ancak Kymlicka liberalleri de toplumsal birlikteliklere olan bu güvenlerini savunmakta başarısız bulur. Bu bakımdan komüniteryen düşüncenin devlet aygıtını ve liberal düşüncenin devlet dışı sosyal aktörleri iyi yaşam düşüncelerinin değerlendirildiğı platformlar olarak sunarken daha ikna edici iddialar geliştirmeleri gerektiğini iddia etmektedir.¹⁴³

¹⁴¹Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.359.

¹⁴²John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.25.

¹⁴³Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.356.

3.2.3. Kamusal Akıl Kavramı

Anayasal ve demokratik bir rejim altında makul kapsamlı doktrinlere sahip bireylerin barış içinde yaşamak için adil ve istikrarlı bir düzene ihtiyaçları vardır. Belli bir kapsamlı doktrin tek bir iyi düşüncesi altında toplanamayan bu bireylerin iyi düzenlenmiş adil bir toplum yaratabilmeleri için makul bir örtüşen konsensüs oluşturabilmeleri gerekmektedir. Birbirlerinden farklı uzlaşmaz makul kapsamlı doktrinlere sahip bireylerin anayasal esaslar ve temel adalet konularında anlaşabilmelerinin bir yolu olarak Rawls kamusal akıl fikrini savunmuştur.

Anayasal demokratik bir toplumun sahip olduğu bir düşünce olarak Rawls tarafından kavramsallaştırılan kamusal akıl düşüncesinin tanımı yine Rawls tarafından şu şekilde izah edilmiştir. Buna göre kamusal akıl, konusu kamunun iyiliği olan bir kavram olarak, anayasal yönetim altında olan demokratik bir halkın, eşit vatandaşlık konumunda olan vatandaşlarının aklısıdır.¹⁴⁴

Rawls günümüz modern demokratik toplumunun çoğulcu yapısına vurgu yaparak, kapsamlı makul doktrinlere sahip bireylerin, ana siyasal sorunlar hususunda anlaşmazlık durumunda olduklarını belirtir. Bu anlaşmazlık durumuna bir çözüm olarak ortaya attığı kamusal akıl kavramı siyasi anlayışın bir parçasını oluşturur. Buna göre makul kapsamlı doktrinlere sahip bireyler söz konusu anlaşmazlıkları aşabilmek için birbirlerini ikna edebilecek makul gerekçeler üzerine odaklanmalıdır. Bu gerekçeler üzerinde düşünmek ise kamusal aklı kullanmak olarak adlandırılabilir.¹⁴⁵

Bireylerin kendi aralarındaki veya vatandaşlar ile hükümet arasındaki siyasal ilişkinin nasıl olacağını belirleyen kamusal akıl, ana siyasal problemlerin bireylerin sahip olduğu kapsamlı doktrinler tarafından değil, toplumun eşit ve özgür vatandaşları tarafından benimsenen nedenlerle karara bağlanmasını

¹⁴⁴John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.247.

¹⁴⁵John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.464.

gerektirir.¹⁴⁶ Demokratik bir toplumun eşit ve özgür bireyleri olma ve medeni olma sorumluluğu gereği ileri sürülen politikalar kamusal aklın dâhilindeki siyasal değerlere atıf yapmalıdır.¹⁴⁷

Bununla birlikte Rawls kamusal aklın kamusal olma bakımından üç yönüne işaret eder. İlki demokratik bir toplumun eşit ve özgür olan vatandaşlarının aklını temsil etmesi bakımından kamusaldır. İkincisi hedeflediği şeyin kamu yararı olması bakımından kamusaldır. Üçüncü ve sonuncusu makul siyasal adalet düşüncelerini içermesi bakımından içerik olarak kamusaldır.¹⁴⁸ Peki, bir kamusal akıl yürütme nasıl olabilir? Rawls'un cümlelerini takip edersek *“Bir vatandaş kendisinin en makul siyasal adalet kavramı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul edebilecekleri siyasal değerleri ifade eden bir kavram çerçevesinde düşünüyorsa kamusal akıl yürütmektedir.”*¹⁴⁹ Bu akıl yürütmenin yöntemlerinin eşit ve ortak kuralları akıl yürütmenin kamusal veçhesini oluşturur. Demokratik ve anayasal bir toplumun sahip olduğu düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğü ise kamusal akıl yürütmenin özgürce icra edilmesini destekler.¹⁵⁰

Kamusal akıl ve anayasal demokratik toplum, makul kapsamlı doktrinlere sahip her bireyin hak ve özgürlüklerini tanımlıyor ve koruma altına alıyor ise kamusal aklın sonucu ortaya çıkan meşru kanunların getirdiği yükümlülükler bireyler tarafından sahiplenilmelidir. Bireylerin sahip oldukları kapsamlı doktrinleri anayasal düzeyde etkili kılmaya çalışmak hak ve özgürlüklerin eşitliği ilkesine ters düşer ve bu niyetler engellenmelidir.¹⁵¹ Rawls bu ifadeleri ile kamusal akıl yürütme süreçlerinin anayasal demokratik toplumun temel ilkelerini ihlal edemeyeceğinin altını çiziyor. Rawls burada

¹⁴⁶John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.471.

¹⁴⁷John Rawls (2001), **Hakkaniyet Olarak Adalet**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık (2020), 1. Baskı, s.129.

¹⁴⁸John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.465-466.

¹⁴⁹John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.473.

¹⁵⁰John Rawls (2001), **Hakkaniyet Olarak Adalet**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık (2020), 1. Baskı, s. 131.

¹⁵¹John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.483.

demokratik süreçleri veya temel hak ve özgürlükleri çiğneme eğiliminde olan kapsamlı doktrinlerin demokratik düzene karşı olduğunu ve makul kapsamlı doktrinler kategorisine dâhil olamayacağını belirtmiştir.

Kamusal akıl yürütme süreçlerinde politikaların ortak karara bağlanmalarında bireylerin kullanacağı gerekçelerin siyasal adalet düşüncesi içerisinde olması onların meşruiyetini artıracaktır.

Rawls'un kamusal akıl kavramsallaştırması pek çok akademik kesim tarafından eleştirilmiş olmakla birlikte bu tezin konusu itibariyle en çok dikkat çeken Michael Sandel tarafından getirilen tarafsız bir kamusal akıl fikrinin imkânsızlığı eleştirisidir. Sandel'e göre bireyler sahip oldukları kapsamlı doktrinlerin getirdiği ahlaki veya dini görüşlerini bir adım geride tutarak tarafsız bir kamusal akıl etrafında birleşemezler.¹⁵² Buna göre bireylerin ahlaki ve dini görüşlerinden soyutlanamaz olmaları bakımından devletin veya hükümetlerin tarafsız kalabilmesi imkânı yoktur.

3.2.4. Ahlaki ve Dini Bir İhtilaf: Homoseksüellik

Liberaller ve komüniteryenler arasındaki adalet tartışmasının alt konularından biri de ahlaki ve dini ihtilafların üzerinde çokça gerekçe gösterildiği homoseksüellerin toplum içindeki durumları hakkındadır. Söz konusu homoseksüellik tartışması ise daha çok bu konuyu tartışmanın yöntemi üzerine geliştirilmiştir. Eşcinselliğin yasal olup olmamasından, eşcinsel evliliklerin devlet tarafından onaylanmasına kadar farklı düzeylerde tartışılmıştır. Ana tartışma konusu ise homoseksüellik tartışmalarının hangi çerçevede yapılması gerektiği hakkındadır.

Çağdaş liberal düşünürlerden Dworkin liberal topluluk üzerine bir denemesinde homoseksüellik ile ilgili sorunların liberal ve komüniteryen cephelerden farklı algılanış biçimlerine sahip olduğunu kaydeder. Ona göre homoseksüelliğin yasal olup olmayacağı sorusu liberaller için bireyler şahsi ahlaki normlarını başkalarına dayatabilir mi dayatamaz mı sorusu ile eşdeğerdir. Buna mukabil komüniteryenler

¹⁵²Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.347.

için aynı soru toplumun ortak yaşamının iyiliğine mi kötülüğüne mi olacağı hakkında bir tartışmadır.¹⁵³ Dworkin'in üzerinde durduğu bu farklı algılayışın sebebi liberallerin homoseksüellik tartışmasını hak ve özgürlükler temelinde ve kamusal akıl çerçevesinde ele almaları iken komüniteryenlerin odağının homoseksüellik tartışmalarındaki ahlaki ve dini ihtilafların öneminde olmasıdır.

Liberalizm ve Adaletin Sınırları adlı eserinde Sandel, homoseksüellik hakkındaki tartışmanın ahlaki düşüncelere ve dini inançlara dayandığını belirtir. Buna göre Homoseksüelliğin yasal olmasına karşı olan bireylerin bunu homoseksüelliğin günah ve ahlaksız olduğu gerekçesi ile yaptığını ve homoseksüelliğin yasal olması gerektiğini savunan bireylerin ise bunu ahlaki olarak sorun etmediğini gerekçe göstererek yapar. Nihayetinde homoseksüellik tartışmaları bireyin dini ve ahlaki görüşleri çerçevesinde ele alınır ve tartışılır. Siyasal liberalizm ve kamusal akıl düşüncesi ise homoseksüellik tartışmasında dini inançların ve ahlaki düşüncelerin yer almaması gerektiğini iddia eder. Buna göre devlet aygıtı her iki tarafa da ait olan dini inançlar ve ahlaki düşünceler karşısında tarafsız olmalıdır.¹⁵⁴

Sandel'e göre homoseksüellik gibi adalet hakkında yargılar içeren konulardaki tartışmalarımızda ahlaki düşüncelerimizi veya dini inançlarımızı bir kenara koymak hem imkânsız hem de faydasızdır. Bu neticelerinden dolayı Sandel, liberal kamusal akıl kısıtlayıcı bulur. Liberalizmin hoşgörü adına ahlaki düşünceleri ve dini görüşleri kamusal tartışmadan uzak tutar. Ancak bu amaçladığının tersine bir sonuç verir. Liberal tarafsızlık homoseksüellerin haklarını savunabilecek olan ahlaki iddiaları da gözden çıkarır.¹⁵⁵ Eşcinselliğin yasal olup olmaması hakkındaki tartışmada liberal kamusal aklın sınırlarından bahseden Sandel, argümanlarını devletin eşcinsel evliliği onaylayıp onaylamaması konusuna da taşır.

Devletin eşcinsel evliliğe onay vermesi ya da vermemesi konusu Sandel'e göre iyi yaşamın doğası hakkındaki dini inançlar ve ahlaki görüşler bakımından tarafsız

¹⁵³Ronald Dworkin (1989), **Liberal Topluluk**, haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.276.

¹⁵⁴Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.242.

¹⁵⁵Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.247.

kalınamayacak bir tartışma konusudur. Liberallere göre ise devletin eşcinsel evliliğe onay vermesi dini inançlara ve ahlaki görüşlere atıf yapmadan kamusal akıl çerçevesinde tarafsız bir şekilde incelenebilir. Liberal perspektiften bakıldığında devletin heteroseksüellerin evliliğini tanıması ve homoseksüellerin evliliğini tanımaması eşitsiz bir tutumdur. Homoseksüeller de kanunlar önünde eşit vatandaşlar olarak tıpkı heteroseksüeller gibi evlenebilmelidir ve devlet bu evliliği resmi olarak tanımalıdır. Tarafsız bir anayasal devlet vatandaşlarının bir kısmını cinsel tercihleri dolayısı ile ayrımcılığa tabi tutamaz. Liberal kamusal akıl homoseksüel evliliğe yaklaşımını temel haklar ve özgürlükler temelinde gerekçelendirir. Liberal kamusal aklın eşcinsel evliliğin meşruiyetini temel hak ve özgürlükler üzerinden gerekçelendirmesini kusurlu bulan Sandel'e göre eşcinsel evliliğin meşruiyetini tartışmak bir sosyal kurum olarak evliliğin değeri ve amacı üzerine teleolojik bir tartışma yapmaktır.¹⁵⁶

Evliliğin amacı üzerine tartışmak gerekir diyen Sandel, Aristoteles'in teleolojik yaklaşımına dikkat çeker. Aristoteles'e göre her şeyin bir amacı vardır. Her eylem bir amaç barındırır ve her eylemin ya da oluşun bir iyisi vardır.¹⁵⁷ Her şeyin bir amacı olduğu ve bu amaca göre değerlendirilmesi gerektiği fikri teleolojik bir yaklaşımdır. Buna göre evlilik kurumunun bir amacı vardır ve evliliğin tanınması bakımından evli olabilecek bireylerin bu amacı, değeri ve iyiliği taşıması gerekmektedir.

Eşcinsel evliliğin tanınması tartışmasında teleolojik bir yaklaşımın örneği olarak Sandel, Massachusetts Yüksek Mahkemesi'nin yönettiği 2003 yılına ait bir eşcinsel evliliği davasını incelemiştir. Sandel'e göre Başyargıç Margaret Marshall'ın yaklaşımı bize evliliğin amacı hakkında neden ahlaki ve dini düşünceleri tartışmamız gerektiğini açıklar. Yargıç Marshall ilk olarak homoseksüel bireylerin evliliğinin devlet tarafından kabul görmemesi durumunu vatandaşların kanun önünde eşit, özerk bireyler olmaları gerekçesi ile adil olmadığını belirtir. Buna göre kanun önünde eşit vatandaşlar kendi seçtikleri eşleri ile evlenme hakkına sahiptir. Sandel'e göre sadece evleneceği kişiyi seçme özgürlüğü ile evlilik hakkı meşrulaştırılamaz. Evliliğin

¹⁵⁶Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.330.

¹⁵⁷Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları (2014), s.28.

devlet tarafından meşru görülmesi için toplumsal bir kurum olan evliliğin amacı gerçekleştirilmelidir. Bu nedenle Baş yargıç Marshall tercih özgürlüğü savunusu ile yetinmeyip liberal kamusal aklın sınırlarını aşarak, bir erkek ve bir kadından meydana gelen geleneksel evliliğin tanımını genişletmiş ve eşcinsel evliliğin meşrulaştırılmasının yolunu açarken teleolojik bir yaklaşım benimsemiştir.¹⁵⁸ Sandel bizi evliliğin toplum tarafından onurlandırılmasının nedenlerini sorgulamaya çağırır.

Baş yargıç Marshall'a göre evliliğin amacı, teleolojik bir neden olan üreme olamazdı. Devlet evlenmek isteyen bireylere üreme için yeterliliklerini veya istekliliklerini sorgulamıyordu. Evli olan birçok çift çocuk sahibi değildir veya çocuk sahibi olamamaktadır. Bu nedenle evliliğin amacı olarak üreme faaliyeti gösterilemez. Yine de Massachusetts Yüksek Mahkemesi'nin kararı teleolojik bir gerekçeye dayanıyordu. Buna göre evliliğin amacı bir çift arasındaki sevgi ve sadakat taahhüdüdür.¹⁵⁹ Böylelikle mahkeme eşcinsel evliliğin devlet tarafından tanınmasına teleolojik bir yaklaşım ile izin vermiştir. Bireylerin kanun önünde eşitliği ve tercih özgürlükleri gerekçeleri gibi liberal kamusal aklın gerekçeleri dışında eşcinsel çiftlerin de evliliğin amacını gerçekleştirdikleri gerekçesi ile evlenme hakları olduğuna hüküm vermiştir.

Massachusetts Yüksek Mahkemesi'nin verdiği karara istinaden Sandel, adalet söz konusu olduğunda liberal kamusal aklın sınırları dâhilinde kalamayacağımızı ve adil olanı gerekçelendirirken ahlaki görüşlerimiz ve dini inançlarımızı içeren iyi üzerine muhakeme yapmak zorunda olduğumuzu iddia eder. Ona göre *“adalet sadece şeylerin doğru dağıtılmasıyla ilgili değildir. Aynı zamanda şeylerin doğru değerlendirilmesi ile de ilgilidir.”*¹⁶⁰

Rawls'a göre ise eşcinsellerin konumlandırılması ile ilgili sorunun çözümünde, ahlaki veya dini inançlar ve eşcinsellik hakkında olumlu veya olumsuz atıflar

¹⁵⁸Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.335.

¹⁵⁹Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.336.

¹⁶⁰Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.339.

çerçevesinde değil, kanunlar önünde eşit ve özerk vatandaşlar olduğu göz önünde tutulan bu bireylerin hak ve özgürlükleri çerçevesinde akıl yürütülmelidir.¹⁶¹

Burada homoseksüellik özelinde tartışılan devletin tarafsızlığı konusu demokrasi ve özgürlüğün temel kazanımlarından birisidir. Siyasal liberalizm ahlaki idealler ve iyi yaşam tasavvurları arasında ortadan kaldırılamaz farklılığı kabul eder.¹⁶² Bunun üzerine kamusal akıl yoluyla siyasal alanda farklı dini ve ahlaki öğretilere sahip bireyler olarak uzlaşmanın imkânını arar.

3.2.5. Kamusal Akıl Sınırları

Kamusal akıl, adalet hakkındaki tartışmalarımızda özel – kamusal ayrımı güderek kapsamlı dini ve ahlaki öğretilerimizi tartışmanın dışında tutmamızı ister. Sahip olduğumuz ahlaki ve dini öğretilerimizi kamusal alana neden taşımamamız gerektiği sorusuna Rawls'un cevabı günümüz demokratik toplumlarının kültürü haline gelmiş olan makul çoğulculuğa saygılı olmaktır.¹⁶³ İyi yaşam anlayışları üzerine çoğulculuk, demokratik toplumların bir unsuru olarak benimsenmektedir. Dahası iyi yaşam anlayışları üzerine olan anlaşmazlık liberal düşüncede doğal ve normal bir durum olarak karşılanır. Bu nedenle Rawls demokratik ve çoğulcu bir toplumda barış içerisinde özgürce yaşayabilmemizin yolu olarak, iyi yaşam anlayışları hakkındaki farklı dini ve ahlaki öğretilerimizi bir kenara koyarak kamusal aklın sınırları içerisinde kalmamızı öğütler.

Sandel'e göre Rawls'un fark ilkesi, onun adalet teorisinde özel – kamusal ayrımını ve dolayısıyla kamusal aklı haklılaştıran hak ile iyi/yarar arasında varsaydığı asimetriyi zayıflatır.¹⁶⁴ Rawls'un fark ilkesi ve Robert Nozick ve Milton Friedman

¹⁶¹John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.481.

¹⁶²Philippe Raynaud, Stephane Rials (1996), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.39.

¹⁶³Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.324.

¹⁶⁴Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.244.

çizgisindeki liberterler arasında, dağıtıcı adaletin ilkesi hakkındaki uyuşmazlığı hatırlatan Sandel, dağıtıcı adalet hakkında var olan bu çoğulculuğa dikkat çeker.¹⁶⁵

Rawls, fark ilkesi hakkındaki uyuşmazlıkları ve liberter adalet ilkelerini makul olmadığı gerekçesi ile dışlar. Fark ilkesinin, liberter adalet ilkelerinden daha makul olduğunu ispat etmeye çalışır.¹⁶⁶ Bu doğrultuda Rawls, liberter adalet ilkelerinin ahlaki olarak keyfi sonuçlar verdiğine dikkat çeker. Doğum ile elde edilen eşitsiz yetenek ve servetler yoluyla elde edilen gelir ve toplumsal statülerin ahlaken keyfi olduğunu iddia eder. Buna göre doğanın yetenekleri eşitsiz dağıtımını en az aristokratik sistemdeki doğum ve kan bağı ile gelen servet ve toplumsal statü kadar keyfidir. Bu nedenle liberter dağıtıcı adalet teorileri adil bir düzeni desteklemez. Ancak fark ilkesi vasıtası ile eşitsizliğin en dezavantajlı kesimin yararına olması koşuluyla toplumdaki eşitsizlikleri haklılaştırabiliriz. Liberter adalet ilkeleri karşısında fark ilkesini haklılaştırma çabasında olan Rawls, Sandel'e göre dağıtıcı adalet ilkeleri üzerindeki bu uyuşmazlığı makul çoğulculuk içerisinde görmez ve bu hususu devletin tarafsızlığı dâhilinde değerlendirmez. Ona göre bu değerlendirme hak ve iyi/yarar arasında varsayılan asimetriye aykırıdır.¹⁶⁷

Sandel, fark ilkesi üzerinden şunu sorgular: eğer Rawls'un izlerini takip edecek olursak uzlaşmaz şekilde var olan farklı adalet ilkeleri fikirlerinden bazıları diğerlerinden daha makul olduğu kanısına varabiliyorsak; bunu neden ahlaki ve dini ihtilaflar hakkında ve iyi yaşam tasavvurları üzerinde yapamayalım?¹⁶⁸ Buna göre fark ilkesi ve liberter adalet ilkeleri arasındaki görüş ayrılığında tarafsız kalmayan devletin neden diğer ahlaki ve dini ihtilaflarda tarafsız kalmaya mecbur olduğu sorusunun bir cevabı yoktur. Sandel'in ifadesiyle *“yeterince düşünürsek, belirli bazı durumlarda bazı ahlaki ve dinsel öğretilerin diğerlerinden daha makul oldukları*

¹⁶⁵Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.240.

¹⁶⁶John Rawls(1993), **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları(2019), 2. Baskı, s.296.

¹⁶⁷Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.241

¹⁶⁸Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.242

sonucuna varmamamız için prensipte hiçbir sebep yoktur."¹⁶⁹ Adalet üzerine yapılan tartışmaların iyi yaşam hakkında düşünceleri, ahlaki ve dini öğretileri içermemesi ve devletin bu hususlarda tarafsız kalması gerektiğini savunan liberal görüşü reddeden Sandel, bunun bu şekilde olmak zorunda olmadığını Rawls'un fark ilkesi örneği ile savunur. Ancak onun temel argümanı adalet ve haklar ile ilgili tartışmalarda bazı konuların iyi yaşam kavrayışlarından ayrı tutularak çözülemeyeceği savıdır.

Buna göre adalet üzerine tartışmalarda liberal tarafsızlık iki nedenle yanlıştır. İlk olarak bazı ahlaki ihtilafları gidermeden adalet ve haklar üzerine sonuca varmak mümkün değildir. İkincisi bunu yapabiliyor olsaydık dahi sonuçlar beklenen şekilde gerçekleşmeyebilir.¹⁷⁰ Adalet hakkındaki bazı ihtilaflarda ahlaki ve dini atıflar yapmadan bir yargıda bulunulamayacağı iddiası kürtaj ve kök hücre araştırmaları üzerinden örneklendirilir.

Kürtaj kararının kadının kendisinin yapması gereken bir seçim olduğunu düşünenler, devletin bu konuda tarafsız kalması gerektiğini öne sürer. Kürtajın yasaklanması gerektiğini düşünenler ise anne karnındaki canlıyı öldürmenin bir bebeği öldürmekle eşdeğer olduğunu iddia eder. Sandel'e göre kürtajın yasallığı tartışması insan hayatının ne zaman başladığı hakkında ahlaki ve teolojik bir tartışmadır. Ona göre kürtajı yasal kabul etmek tarafsız bir yaklaşım değildir. Katolik inancına göre cenin anne karnına düşmesi itibariyle artık bir insandır ve onu yaşamaktan alıkoymak cinayet ile eşdeğerdir. Kürtajı yasal kabul etmek ise tarafsız bir yaklaşımdan ziyade Katolik inancının yanlış olduğu varsayımına dayanır. Eğer bu böyle olmasaydı anne karnındaki cenini bir insan olarak kabul etseydi, bu durumda kürtaj bir insan öldürmekle eşdeğer olacaktı. Sandel'in ifadesiyle "*kürtaja izin verme kürtajı yasaklamaktan daha çok tarafsız değildir.*"¹⁷¹ Burada vurgulanan kürtaj hakkındaki iki yaklaşım da varsaydıkları bir doğrudan hareket ederler. Bu durumda tarafsız kalmak mümkün görünmeyecektir.

¹⁶⁹Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.245

¹⁷⁰Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.327.

¹⁷¹Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.328.

3.3. Ortak İyi Siyaseti

Toplumdaki bazı ihtilaflarda ahlaki ve dini öğretileri dışarıda tutmak kaydıyla devletin her zaman tarafsız bir rol alamayacağı iddiası kürtaj tartışmaları üzerinde incelendi. Sandel'in ikinci varsayımı ise devletin ahlaki değerler ve dini inançlar hakkında tarafsız kalması gerektiğini savunan liberal tutumun her zaman istenen sonuçları vermeyeceği üzerine olmuştur.

Liberal kamusal akıl ideali çerçevesinde şekillenen kamusal yaşamı ifade etmek amacıyla Sandel, usuli cumhuriyet kavramsallaştırmasını kullanır.¹⁷² Ortak iyi siyasetinden, kamusal aklın sınırları çerçevesinde sürdürülen hak temelli siyasete geçişi usuli cumhuriyetin kuruluşu olarak açıklayan Sandel, ahlaki ve dini değerleri dışlayan kamusal aklın istenmeyen sonuçlarına dikkat çeker. Devlet, bireylerin haklarını garanti altına almasının karşılığında ona çeşitli sorumluluklar yükler. Sandel'e göre kamusal akıl dairesi ile çevrelenen bireyin bu sorumlulukları taşıma kapasitesi yoktur.¹⁷³

Toplumsal sorumlulukların adalet ilkeleri gereğince yerine getirilmesi çeşitli fedakârlıkların üstlenilmesi ile gerçekleşir. Bireyler ancak bir ortak iyi anlayışında kendi iyiliklerini bulabilirlerse bu ortak iyi uğruna fedakâr bir tutumda bulunabilirler. Komüniteryen perspektiften adil bir toplum olma yolunda toplumsal dayanışma ancak ortak iyi kavramının içselleştirilmesi ile gerçekleştirilebilir.¹⁷⁴ MacIntyre da bir toplumda adaletin sağlanabilmesi için bir ortak iyi anlayışının varlığını elzem görür. Ona göre bireylerin toplum içerisindeki pratikler vasıtasıyla oluşturduğu bir iyi anlayışının yokluğunu toplumsal çözülmeye neden olur.¹⁷⁵

Komüniteryen yaklaşımın perspektifinden liberal devlet mefhumu temel tezlerini gerçekleştirebilecek toplumsal temeli sağlamaktan yoksundur. Bireyci bir toplum

¹⁷²Michael Sandel, **Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben**, haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.221.

¹⁷³Michael Sandel, **Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben**, haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.223.

¹⁷⁴Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois (2006), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara, Dost Kitabevi, s.206.

¹⁷⁵Derda Küçükalp, "**Erdem Etiği ve Politika**", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.75.

yapısında, yurttaş ilişkilerinin sadece bireysel haklar üzerine şekillendirildiği bir toplumda çözüme kaçınılmazdır.¹⁷⁶MacIntyre’in vurguladığı üzere birey temelli bir yaklaşım olarak liberalizmin, kurgusal karakteri ile iyi anlayışını bir seçme özgürlüğü olarak algılaması ahlaki nihilizme yol açmıştır.¹⁷⁷ Komüniteryenlerin mesajı bir ortak iyi talebi ile birlikte ahlaki ve dini ihtilafları dışarıda bırakmayan toplumsal sorumluluklarımızı üstlenmemiz üzerinedir.¹⁷⁸

Bir ortak iyi idealine sahip olmayan usuli cumhuriyet ortak katılım ruhunun yok oluşuna sebebiyet verir. Ortak katılım ruhunun olmadığı bir siyasal ve sosyal ortam totaliter kitle politikalarına alan açar.¹⁷⁹ Komüniteryen yaklaşım oy hakkı ve diğer bireysel hak ve özgürlüklerin yaygınlaşmasına rağmen bireyin iktidar karşısında etkisinin ve gücünün neden gerilediği sorusuna dikkat çeker.¹⁸⁰

Siyasi katılıma ilginin azalması sonucunda yönetilenlerin yönetenler üzerindeki gücünü kaybetmesi olgusunun altını çizen Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde Alexis de Tocqueville’in bu endişesini hatırlatır. Siyasi katılımın azalması ve bireyin siyasal alandan çekilmesi ile birlikte birey ile devlet arasındaki yan kurumlar ortadan kalkar. Bunun sonucunda birey devletin ihtişamlı varlığının yanında tektir. Siyaset ve yönetim üzerindeki denetimin kaybı bireyin hak ve özgürlüklerinin kaybına olanak sağlar.¹⁸¹ Siyasal özgürlüklerin aşınması ile birlikte yurttaşlık kavramı da anlamını kaybeder.

¹⁷⁶Berten s.205

¹⁷⁷Derda Küçükalp, “**Erdem Etiği ve Politika**”, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt.xxvii, Sayı 1, 2008, s.75.

¹⁷⁸Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.323.

¹⁷⁹Birsen Örs (2007), **Modern Siyasal İdeolojiler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 9. Baskı s.104.

¹⁸⁰Michael Sandel, **Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben**, haz. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Liberaller ve Cemaatçiler, Ankara, Dost Kitabevi (2006), s.221.

¹⁸¹Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s.16-17.

Ortak kamusal alanın ve yurttaşlık kavramının içinin boşaltılması toplumsal dayanışma duygusunu yok etmektedir. Bir ortak iyi idealine sahip olmayan toplumda derin eşitsizliğin siyasal ve sosyal sonuçları da toplumsal ayrışmayı keskinleştirir.¹⁸²

Komüniteryenlerin ortak iyi ideali liberalleri endişelendirir. Bu endişenin kaynağı devletin tarafsız konumunu bırakıp belli bir iyi anlayışı doğrultusunda elindeki güç tekeline kullanmak suretiyle bireysel özgürlükleri çiğneyebilme kapasitesidir. Liberal düşüncede özgürlük toplumsal değil bireysel alana aittir. Bireyin özgürlüğü daima siyasal alandan korunmak istenmiştir. Kymlicka'ya göre liberalizmi anti-toplumsal görmek yanlış olacaktır. Liberalizmin yaklaşımı toplumun değerini ortaya çıkarır.¹⁸³

Buradaki endişe siyasal alanın toplumu dizayn etme amacıyla bireyi araçsallaştırma olasılığıdır. Bu nedenle ahlaki ve dini inançlar söz konusu olduğunda tarafsız kalacak ve deontolojik adalet ilkelerini uygulayacak bir devlet tasavvuru öngörülür. Tarafsız devlet tasavvuru altında bireyler özgürce kendi iyi yaşam anlayışlarının peşinden gidebileceklerdir.

Devletin ahlaki ve dini öğretiler karşısında tarafsız bir tutum göstermesi gerektiği düşüncesi,devletin daima iyiye yönlendiren baba rolünde olduğu anlayış diğer bir deyişle paternalizm endişesinden kaynaklanır. Sandel'e göre bu endişe haklı bir endişedir. Ancak Sandel, devletin hâlihazırda tarafsız kalamayacağını savunur. Buna mukabil önerdiği çözüm adalet üzerine olan ihtilaflarımızda ahlaki sorumluluk siyasetini takip etmektir. Ahlaki sorumluluk siyaseti adalet hakkındaki kamusal tartışmalara vatandaşların sahip oldukları ahlaki değerleri veya dini inançları ile tarihin bir taşıyıcısı olarak katılmalarını ön görür. Ahlaki sorumluluk siyasetine karşılıklı anlayış ve saygı düşüncesi eşlik eder. Sandel'in sakınma siyaseti olarak nitelendirdiği kamusal aklın sınırları içindeki kamusal tartışmalar, gerçek bir

¹⁸²Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.345.

¹⁸³Will Kymlicka (2002), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2016), 3. Baskı, s.414

müzakere yerine anlaşmazlığın mahiyetinin görmezden gelinmesine neden olur. Bu sahte hoşgörü amacının tersi sonuçlar verir.¹⁸⁴

Liberallerin girmekten sakındıkları ahlaki alan radikallerin hâkimiyetine teslim edilir. Ahlak alanında yaratılan bu boşluk hoşgörüsüz ve dar bir ahlakçılığı doğurur. Sandel müzakereci kavrayış kavramsallaştırması ile ihtilaflarımızda ahlaki ve dini inançlarımızı tartışmanın bunlarla meşgul olarak dikkate almanın toplumsal karşılıklı saygıyı artıracığını iddia eder. Onun savı sonucun her zaman uzlaşma olacağı yönünde değildir.¹⁸⁵ Ancak ahlaki sorumluluk siyasetinin liberal kamusal aklın sınırları dâhilinde mümkün olandan daha fazla adil bir toplum olma imkânı yaratacağını savunur.¹⁸⁶

Çalışmanın üçüncü bölümünde ortak iyinin imkânını sosyolojik düzlemdeki ihtilaflar çerçevesinde inceledik. İlk olarak Rawls'un komüniteryenler ile bir uzlaşma zemini arama çabalarına karşılık gelen örtüşen görüş birliği fikrinin nasıl başarısız olacağını üzerinde durduk. Diğer taraftan sosyolojik düzlemdeki incelememizin odağı devletin ahlaki ve dini ihtilaflar karşısında tarafsız olması gerektiği üzerine olan liberal inancın sorgulanması olmuştur. Buna göre tarafsız liberal devletin iddia ettiği üzere özgürlüğü sağlamak konusundaki sınırlılıklarına işaret edilmiştir. Bu bakımdan liberal tarafsızlık idealinin, özgürlüğün toplumsal koşullarını göz ardı ettiği vurgulanmıştır.

Liberal perspektifin tarafsız devlet savunusunun en önemli nedenlerinden biri olarak paternalizm endişesinin önemini teslim ederken, tarafsız devlet ideali ve kamusal akıl fikrine komüniteryenler tarafından getirilen eleştirileri inceledik. Devletin tarafsızlık idealinin özgürlüklerin korunması ve adaletin sağlanması bakımından sınırlılıkları olmakla birlikte bu bölümde dikkat çekilen nokta bazı ahlaki ve dini ihtilaflarımızda devletin tarafsız bir duruş sergileyemeyeceği olmuştur. Tarafsız devlet ideali ve

¹⁸⁴Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.347-348.

¹⁸⁵Michael Sandel (1982), **Liberalizm ve Adaletin Sınırları**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi (2014), s.252.

¹⁸⁶Michael Sandel, **Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar (2018), 6. Baskı, s.348.

kamusal aklın sınırları karşısında komüniteryen eleştiriler ve öneriler adalet tartışmalarımızda ortak iyinin imkânı bağlamında değerlendirilmiştir.



SONUÇ

Amerikalı düşünür John Rawls'un 1960'larda yayınlanan ve çağdaş adalet tartışmalarını yeniden canlandıran eseri *Bir Adalet Teorisi*'ne, 1980'lerde komüniteryen düşünürler göz ardı edilemeyecek eleştiriler getirmişlerdir. Michael Sandel, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi komüniteryen düşünürlerden gelen bu eleştirilerin etki gücünü Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nde ortaya koyduğu düşüncelerin, 1990'larda yayınladığı *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde revize edilmesinde görebiliriz. Zira Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserini, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde yer alan soyut ve metafizik özne fikrinden arındırarak siyasal liberalizmin metafizik ile ilgilenmediğini, yalnız siyasal olanla ilgilendiğini vurgulamıştır. Bu sebeple diyebiliriz ki Rawls, siyasal liberalizm teorisini oluştururken özellikle gelen ontolojik eleştirileri göz önünde bulundurarak adalet teorisini revize etmiştir.

Rawls'un çalışmasının önemini altını çizmek amacıyla çalışmada daha önce belirtildiği üzere Rawls'un adalet teorisini anlamadan, günümüzde adalet tartışmalarını kavramak mümkün görünmemektedir. Bu surette çalışmanın birinci bölümünde Rawls'un adalet teorisinin üzerine inşa edildiği temelleri inceledik. Rawls'un adalet teorisinin temelinde ise hakkın iyiye/yarara önceliği fikrini buluyoruz. Adalet tartışmalarında komüniteryen düşünürler ile Rawls'un arasındaki temel ihtilafın da hakkın ve iyinin önceliği üzerine olduğunu tespit edebiliriz. Hakkın ve iyinin önceliği üzerine olan bu ihtilafın yol açtığı adalet tartışması ontolojik ve sosyolojik olarak iki farklı düzlemde incelendi.

Rawls'un adalet teorisinde ön görülen amaçlarına öncel soyut birey tasavvurunun, onun komüniteryen eleştirmenleri ile arasındaki ihtilafın sebebi olduğunu çalışmanın ikinci bölümünde vurguladık. Sandel'in yükümsüz ben kavramsallaştırması ile amaçlarına öncel benlik fikrine getirdiği eleştiriler yerinde olduğu kadar üzerinde tekrar düşünülmesi gereken bir hakikat payı içerir. Deontoloji, bireyi rasyonel düşünce kabiliyeti ile amaçlarına hâkim kılarken onu sahip olduğu tarihsel ve mekânsal boyutlarından koparmıştır.

Adalet kavramını kullanırken dikkat etmemiz gereken şey onun kendi içerisinde bir tarihsellik barındırdığıdır. Adalet noktasal bir kavram olmadığı için bir an içinde değerlendirilemez. Sözün özünde adil sıfatı bir sürece tekabül eder. Bu nedenle özellikle adalet bahse konu olduğunda insanı toplumsallığından ve tarihselliğinden soyutlamak Sandel'in da işaret ettiği üzere onu kimliksizleştirmek ile sonuçlanacaktır.

Kimliğin oluşumu hakkında Taylor'ın çalışmaları amaçlarına öncel kişi tasavvurunun imkânsızlığını billurlaştırın argümanlara sahiptir. Kimliğin oluşumunun diyalojik özelliği yani doğduğumuz andan itibaren kendimizi ben ve öteki referansları ile tanımlamaya başlamamız bize onun tarihsellik içerisinde inşa edildiği hakkında önemli bir ipucu verir.

Adaletin bir sürece tekabül etmesi gibi kimlik de bir sürece tekabül eder. Her türlü tarihsellikten ve sosyallikten arındırılmış bir kimse için adil sıfatını kullanamayız. Çünkü onun adil konuma getirecek herhangi bir tarihsel ve sosyal bir bağdan yoksundur. Sadece bir an içinde adil olunamaz. Kimliği saf bir akıl tarafından inşa edemeyeceğimiz gibi bir adalet teorisinin öznesini de tarihselliğinden ve toplumsallığından soyutlanmış biçimde tasavvur edemeyiz. Bu durumda Rawls'un öznesi olan amaçlarına öncel bireyin imkânsızlığından söz edebiliriz.

Deontolojik bireyin imkânsızlığı öznesi olduğu başlangıç durumu tasavvurunun temelini derinden sarsar. Adalet üzerine bir tartışmanın bir sürece ve diyalojik olma özelliğine tekabül ettiğini belirtmiştik. Başlangıç durumundaki bireyler ise cehalet perdesi vasıtasıyla asıl anlamda özdeşleştirilmişlerdir. Bu haliyle başlangıç durumu tasavvuru diyalojik bir tartışma ortamının gerekliliklerini taşımamaktadır. Bu durumda adalet hakkındaki bir hükme varabileceğimiz bir ortamdan epey uzak görünmektedir.

MacIntyre nihilizmin, aydınlanmanın başarısızlığının çatlaklarından vücut bulduğunu ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin eserlerinde bunun ne anlama geldiğine dair oldukça açık ifadeler rastladık. O her şeye karşı tarafsızlık içerisinde olan adalet duygusunu midersizlik olarak ifade etti. Nietzsche'nin bu söylemi deontolojinin, adalet ilkelerinin ancak ahlaki görüşlerinden ve dini inançlarından soyutlanmış

bireyler tarafından tespit edilebileceği görüşüne karşı bir köklü bir eleştiri sunmaktadır. Deontolojik tarafsızlık idealinin ahlaki değerler ve yargılar karşısındaki örttüğü cehalet perdesinin sonuçları Nietzsche ile birlikte mutlak güç istencine kadar gidecektir. Komüniteryen düşünürlerin bu bağlamdaki vurgusu, deontolojinin sahip olduğu değer yoksunluğunun nihilist düşünceye zemin hazırladığıydı. Komüniteryen eleştirinin doğruluk payı, benliğin tüm toplumsallığından ve değerden yoksun tasavvurunun, tüm değerlerden yoksun iktidar istencine geçit verebildiğidir. Değerleri tümünden yok sayan bu nihilist tavır adalet dâhil olmak üzere herhangi bir ortak iyinin varlığını yadsır. Bu hususta tespit edebileceğimiz sonuç, amaçlarına öncel deontolojik birey tasavvurunun nihilizm ve güç istencine geçit vermesi nedeniyle adalet bağlamında bireyleri ortak iyi idealinden de uzaklaştırdığıdır.

Nietzsche'nin aydınlanma eleştirisindeki tarafsızlık yakınması, MacIntyre'in ortak ölçülemezlik olarak kavramsallaştırdığı şeydir. Bu durumda Nietzsche'nin değerleri tümünden yok saymasının nedeni de toplumda hâkim olan değerler arasındaki ortak ölçülemezliğin varlığıdır. MacIntyre'in adalet tartışmalarımızın kısır bir döngüde olmasının nedeni olarak da işaret ettiği şey değerlerimiz üzerindeki bu ortak ölçülemezliktir. Ancak onun önerisi değerleri tümünden yok saymak değil, üzerindeki ortak ölçülemezliği kaldıracak bir ahlak zemini sağlayacak olan erdem etiğini takip etmek oldu. MacIntyre'in bir ahlaki zemin vaadi bulunan erdem etiği ontolojik düzlemde deontolojik ve nihilist çıkmazlara bir alternatif oluşturmaktadır.

1990'larda yayınladığı *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde Rawls'un gelen eleştiriler doğrultusunda adalet teorisini özellikle deontolojik anlamda yenilediğine işaret ettik. Rawls, siyasal liberalizmde benliğin amaçlarına öncel olduğu iddiasından vazgeçerek, hak ve iyi arasında varsayılan asimetriyi ontolojik düzlemde çıkarmaktadır. Bu durumda hak ve iyi arasında varsayılan asimetri neyle temellendirilecektir? Rawls, siyasal liberalizmde hakkın önceliğinin temeline, amaçlarına öncel birey tasavvuru yerine demokratik ve çoğulcu toplumun yapısını koyar. Buna göre herhangi bir ortak iyi idealine sahip olmayan çoğulcu bir toplumda işbirliğini sağlayacak en iyi yöntem başlangıç durumunda adalet ilkelerinin belirlenmesiydi. Bu durumda ahlaki ve dini ihtilafların olduğu çoğulcu toplumlarda

gerekli uzlaşma zeminini sağlayacak yapının nasıl tesis edileceği sorunu ortaya çıkacaktır.

Siyasal liberalizmde çoğulcu toplumların işbirliği ve barış içinde sürdürülebilirliği özel – kamusal ayrımı yoluyla çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre kamusal alanda, çoğulcu toplumlardaki ahlaki ve dini ihtilafları dışarıda bırakan bir konsensüs olarak Rawls örtüşen görüşbirliği kavramsallaştırmasını yapmaktadır. Rawls'un iddiası özünde dini ve ahlaki ihtilaflardan soyutlanabilecek kamusal alanda bir uzlaşımın imkânı üzerinedir. Burada dikkatimizi üzerine çekmesi gereken iki şeyden birincisini Rawls'un gayretini dini ve ahlaki öğretilerden arındırılmış bir ortak iyi yaratma çabası olarak görebiliriz. Diğeri ise dini ve ahlaki öğretilerden arındırılmış bir ortak iyinin imkânı sorunsalıdır.

Bu çalışma, adalet hakkındaki tartışmalarımızda ahlaki değerleri dışlamanın her zaman mümkün olmadığını bununla birlikte toplumsal alanda ortak iyi idealinin gerçekleştirilmesinin imkânlarını daralttığını vurgular. Bu argümanlar örtüşen görüşbirliği fikri, fark ilkesinin teorideki yeri ve kürtaçın yasallığı tartışılmıştır.

Kamusal akıl düşüncesini doğuran örtüşen görüşbirliği fikrine dönecek olursak, Rawls amaçlarına öncel birey tasavvurundan vazgeçer ancak kamusal akıl fikri ile devletin ahlaki ve dini ihtilaflarda tarafsız olması gerektiği fikrini savunmaya devam eder. Bu hususta gerek komüniteryen gerek Kymlicka gibi liberal perspektiften gelen eleştirileri inceledik. Örtüşen görüşbirliği idealinin, kamusal alanda dini ve ahlaki ihtilafları uzlaştırmada konusunda başarısızlığı hakkındaki Kymlicka'nın eleştirilerini hatırlatmakla birlikte, bu çalışma Sandel'in fark ilkesi üzerinden getirdiği eleştirilere de dikkat çekmektedir.

Adalet ilkelerinden biri olarak fark ilkesinin varlığı siyasal liberalizmdeki tarafsızlık idealinin varlığını zora koşmaktadır. Rawls'un iki adalet ilkesini, liberteryen adalet ilkeleri karşısında haklı çıkarmaya çalışmasına karşın, Sandel'in bir adalet ilkesinin diğerinden daha makul olduğunu sonucuna varabiliyorsak, ahlaki ve dini ihtilaflarımızda neden bunu yapamayacağımız sorusu yerinde gözükmektedir. Buradan iki sonuç çıkarabiliriz. Birincisi Rawls'un siyasal liberalizmi vaat ettiği tarafsızlığı karşılamamaktadır. Çünkü fark ilkesinin kapsamı ancak aynı zamanda

liberter ilkeleri makul çoğulculuk kapsamına almaması buna engel olur. İkincisi eğer fark ilkesinin diğer adalet ilkelerinden daha makul olduğu sonucuna varabiliyorsak, bunu ahlaki ve dini ihtilaflarımız için de yapabiliriz.

Tarafsız devlet idealine komüniteryenlerden gelen güçlü eleştirilerin odak noktası bazı ahlaki ve dini ihtilaflar söz konusu olduğunda tarafsızlığın mümkün olmayacağı üzerineydi. Sandel kürtajın yasaklanması konusunda, kürtajı kadının bedeni üzerindeki seçim özgürlüğüne bırakan ve din temelli nedenlerle bunu bir cinayete eşdeğer görenler arasındaki ihtilafı önemli bir örnek olarak sunar. Tarafsız devlet idealine göre devlet kürtaj konusunda tarafsız kalmalı ve kürtaj kadının seçimine bırakmalıdır. Tarafsız devlet idealinin bu hükmü anne karnındaki ceninin, doğmuş bir bebek gibi tam bir insan olmadığı varsayımına dayanır. Bu yaklaşım, en az kürtajı bir cinayet olarak gören perspektif kadar belli bir pozisyondan hareket eder. Buradaki vurgu kürtajın yasaklanması veya serbest bırakılması hakkında normatif bir hüküm içermez. Ancak kürtaj örneği üzerinden düşündüğümüzde bazı ihtilaflar arasında tarafsız bir konum almanın imkânsız olduğu hükmünü verebiliriz.

Tarafsız devlet idealinin sınırlarına işaret etmekle birlikte bu tasavvurun yol açtığı somut sakıncaları açmak gerekmektedir. Bir ortak iyi idealinin olmadığı tarafsız devlette, sosyal adaletin sağlanması bakımından bireylerin göstermesi gereken özveriye sağlayacak bir motivasyonu yoktur. Tarafsız devlet, liberteryen adalet ilkelerini benimseyen toplumun bir üyesinin fark ilkesi adına fedakârlık yapmasını talep ederken bunu neden yapmak zorunda olduğunu sorusuna liberal tarafsızlık sınırları içerisinde cevap veremez. Bu bakımdan liberal tarafsızlık ideali devletin meşruiyetini zayıflatacak sorunlara yol açabilmektedir.

Bununla birlikte bir ortak iyi idealinin yokluğunun toplumsal çözülmeyle de hızlandıran bir unsur olduğunu kaydetmek gerekir. MacIntyre'in vurguladığı üzere toplumsal pratikler yoluyla ortaya çıkan ortak iyilerin varlığı toplumsal dayanışmayı artırır. Bireysel haklar temelinde şekillenen toplumsal ilişkilere sahip tarafsız devlet idealindeki ortak iyi yoksunluğunun, toplumsal dayanışmayı çözen, tali bırakan etkisini görmekte zorluk çekmeyiz. Toplumsal dayanışmanın azalması durumunda sosyal adaleti tesis etmenin güçlükleri de böylece artacaktır.

Liberal tarafsız devlet idealinin bir diğerk somut sakıncası olarak tespit edebileceğimiz şey bireylerin siyasal katılıma olan ilgisini azalmasıdır. Yalnızca haklar temelinde belirlenen siyasal alan, ortak bir iyi idealine sahip olunmadığı durumda siyasal katılıma ilgi de azalmaktadır. Ortak katılım duygusunun aşınması sonucunda, vatandaşların devlet üzerindeki denetim gücü azalmaktadır. Bu surette totaliter kitle politikalarının mümkün hale gelebildiği, komüniteryen düşünürlerin dile getirdiği bireysel hak ve özgürlükleri de tehdit eden bir siyasal alanın endişesi son derece gerçekçidir.

Liberal perspektifin devletin tarafsız olması gerektiği konusundaki ısrarı ve ortak iyi idealine karşı mesafeli duruşlarının en temel sebebi paternalist endişe idi. Çoğulcu ve demokratik toplumlarda paternalist iktidar fikrine karşı yükselen bu endişenin hakkını teslim etmek gerekmektedir. Siyasi iktidarı elinde tutan güçlerin şahsi ahlaki ve dini öğretilerini topluma bir ortak iyi kisvesinde dayatmalarının sonuçları vahamet vericidir. Böyle bir durumda bireysel hak ve özgürlüklerin tehdit edilmesi kaçınılmazdır.

Siyasal iktidarın kendi ahlaki ve dini öğretilerini toplumda tekelleştirme faaliyetleri elbette demokratik toplumlarımızın çoğulcu yapısını tehdit eden bir durumdur. Bu sebeple liberal perspektifin paternalizm endişesi yerinde ve üzerine eğilmemiz gereken bir husustur. Bununla birlikte siyasal alanda paternalist tutumları dışlayacak şekilde bu alanda ahlaki motivasyonlarımızı ele almak elzem görünmektedir.

Komüniteryen düşünürlerden Sandel'in de paternalizm endişesinin hakkını teslim ettiğini belirttik. Sandel'e göre de paternalizm çoğulcu ve demokratik toplumlarımızı tehdit edici bir unsurdur. Yalnız onun işaret ettiği nokta devletin aynı zamanda her zaman tarafsız da olamayacağı yönündedir. Bu surette onun önerisi ahlaki sorumluluk siyasetini takip etmektedir.

Adalet üzerine ihtilaflarımızın ahlaki temellerinin üzerini örtmek yerine karşılıklı saygı çerçevesinde tartışmamız toplumsal ortak iyilerimizi bulmada daha çok imkân sağlayacaktır. Sandel'in ahlaki sorumluluk siyaseti fikri bu konuda umut verici bir içeriğe sahiptir. Adalet üzerine ihtilaflarımızın ahlaki temellerini görmezden gelemeyiz. Onları bir cehalet perdesi ardına saklamak adalet hakkındaki

söylemlerimizde bir ortak ölçülemezliğe neden olarak adalet tartışmalarımızdaki kısır döngüyü yaratmaktadır. Refahın yeniden dağıtımı, pozitif ayrımcılık tartışmaları, eşitsizlik, vicdani ret gibi tartışmalar, siyasal olduğu kadar ahlaki tartışmalardır. Adalet hakkındaki tartışmalarımızda oluşturacağımız bu müzakere ortamı, her daim uzlaşa ile sonuçlanacağı vaadi taşımaz ancak toplumsal adaleti sağlamada daha çok imkân yaratacağı düşünülmektedir. Bu minvalde oluşacak müzakere ortamı, vatandaşların aidiyet duygusu ile birlikte toplumsal adaletin meşruiyet düzeyini de artıracaktır.

Bu çalışmada, adalet tartışmalarımızın ahlaki değerleri ve iyi kavrayışlarını içermesi ve içermemesi bakımından ne tür sonuçlar doğurabileceğini araştırdık. Sonuç olarak, çağdaş adalet tartışmaları bağlamında kamusal akıl çerçevesi içinde tarafsız devlet fikrinin, ortak iyi idealinin gerçekleştirilmesi bakımından çok sınırlı ve yetersiz bir alan tesis ettiği düşüncesine ulaşılmıştır. Bu bakımdan adalet tartışmalarımızdaki ortak ölçülemezlik, yükselen toplumsal adalet taleplerinin cevapsız kalması neticesi ile sonuçlanmaktadır. Toplumsal adalet taleplerinin ahlaki muhtevasının dikkate değer bir şekilde değerlendirilmesi elzemdir. Adalet taleplerin karşılanması bakımından, adalet tartışmalarımızın ahlaki değerleri içeren müzakereler şeklinde gerçekleştirilmesinin adalet bağlamında ortak iyinin imkanlarını genişleteceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Aktaş, Sururi:	Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi , Ankara, Liberte Yayınları, 2001.
Arendt, Hannah:	İnsanlık Durumu , çev. Bahadır S. Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013
Aristoteles:	Nikomakhos'a Etik , çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
Aristoteles:	Politika , çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Maarif Matbaası, 1944.
Arnhart, Larry:	Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi , çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, 5. Baskı, 2013.
Ashford, Nigel:	Özgür Toplumun İlkeleri , çev. Can Madenci, Ankara, Liberte Yayınları, 2012.
Barry, Norman P.:	Modern Siyaset Teorisi , çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Ankara, Liberte Yayınları, 2003.

Benhabib, Seyla:	Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Adalet Felsefesine Katkıları , çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
Berlin, Isaiah:	“İki Özgürlük Kavramı” , çev. Mustafa Erdoğan, <i>Liberal Düşünce Dergisi</i> , Cilt:12, No 45, Kış-Bahar 2007, s.59-72.
Berten, Andre; de Silveira,Pablo; Pourtois, Herve:	Liberaler ve Cemaatçiler , Ankara, Dost Kitabevi, 2006.
Butler, Eamonn:	Klasik Liberalizm , çev. Arda Akçiçek, Ankara, Liberte Yayınları, 2018.
Butler, Eamonn:	Özgür Toplumun Temelleri , çev. Hakan Şahin, Liberte Yayınları, 2016.
Cevizci, Ahmet:	Etîğe Giriş , İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
Cevizci, Ahmet:	Felsefeye Giriş , İstanbul, Say Yayınları, 2016.
Cevizci, Ahmet:	Etik: Ahlak Felsefesi , İstanbul, Say Yayınları, 2021.

Dworkin, Ronald:	“Liberal Topluluk”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.274-291
Dworkin, Ronald:	“Liberalizm”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.49-76
Hayek, Friedrich:	Kölelik Yolu , çev. Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arslan, Atilla Yayla, Ankara, Liberte Yayınları, 2015.
Hayek, Friedrich:	Özgürlüğün Anayasası , çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, Bigbang Yayınları, 2013.
Holmes, Stephen:	The Anatomy of Antiliberalism , Cambridge, Harvard University Press, 1996.
Honneth, Axel:	Liberalizmin Sınırları: Günümüzde Birleşik Devletler’deki Siyasi Ahlak Üzerine”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.292-304
Hume, David:	İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme , çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2016.

Hume, David:	Ahlak İlkeleri Üzerine , çev. Nil Demir, Ankara, Fol Kitap, 2019.
Kant, Immanuel:	Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi , çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
Küçükalp, Derda:	“ Erdem Etiği ve Politika ”, <i>Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi</i> , Cilt xxvii, Sayı 1, 2008, s.71-83.
Küçükalp, Derda:	Siyaset Felsefesi , İstanbul, Say Yayınları, 2011.
Kymlicka, Will:	Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş , çev. E. Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
Kymlicka, Will:	“Yükümsüz Özne”, Liberaller ve Cemaatçiler , Bertin, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.225-234
Larmore, Charles:	“Siyasi Liberalizm Üzerine”, Liberaller ve Cemaatçiler , Bertin, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.121-144

MacIntyre, Alasdair:	“Vatanseverlik Bir Erdem Midir?,” Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.235-252.
MacIntyre, Alasdair:	Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma , Çev. M. Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
MacIntyre, Alasdair:	Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla , Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.
MacIntyre, Alasdair:	Whose Justice? Which Rationality? , Indiana, University of Notre Dame Press. 1988.
MacIntyre, Alasdair:	Erdem Peşinde , Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
Mill, John Stuart:	Hürriyet Üstüne , Çev. M.Osman Dostel, Ankara Liberte Yayınları, 2012.
Mutlu, Barış:	Alasdair MacIntyre’in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği , <i>Kilikya Felsefe Dergisi</i> , Sayı 1, 2018, s.39-63.

Neal, Patrick:	“Liberal Bir İyi Teorisi mi?”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.105-120
Nietzsche, Friedrich:	Ecce Homo , İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
Örs, Birsen (ed.):	19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler , İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 9. Baskı, 2016.
Özalp, Ahmet:	“ Cemaatçi Politika Eleştirisi ”, <i>Muhafazakar Düşünce Dergisi</i> , Cilt 1, Sayı 2, 2004, s.121-137.
Pieper, Annemarie:	Etiğe Giriş , çev. Gönül Sezer, Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
Raynaud, Philippe; Rials Stephane(ed.):	Siyaset Felsefesi Sözlüğü , İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
Rawls, John:	A Theory of Justice , Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
Rawls, John:	Hakkaniyet Olarak Adalet , çev. Osman Baş, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020.

Rawls, John:	“ Outline of a Decision Procedure for Ethics ”, <i>The Philosophical Review</i> , Vol. 60, No 2, 1951, s.177-197.
Rawls, John:	Siyasal Liberalizm , çev. Mehmet Fevzi Bilgili, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
Rawls, John:	Bir Adalet Teorisi , çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2020.
Rawls, John:	Collected Papers , haz. Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
Rawls, John:	Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması , İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
Rawls, John:	“Temel Özgürlükler ve Öncelikleri”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.145-172
Sandel, Michael:	“Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.209-224

Sandel, Michael:	: What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets , New York, Farrar Straus and Giroux, 2012.
Sandel, Michael:	Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir? , çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara, Eksi Kitaplar Yayınları, 2018.
Sandel, Michael:	Public Philosophy: Essay on Morality in Politics , Cambridge, Harvard University Press, 2005.
Sandel, Michael:	Democracy's Discontent , Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
Sandel, Michael:	Liberalizm ve Adaletin Sınırları , Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2014.
Sandel, Michael:	"The Procedural Republic and the Unencumbered Self" , <i>Political Theory</i> , Cilt: XII, No 1, 1984, s.81-96.
Skinner, Quentin:	"Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine", Liberaller ve Cemaatçiler , Bertin, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.173-188

Taylor, Charles:	Modernliğin Sıkıntıları , Çev.Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları,2020.
Taylor, Charles:	: “Yanlış Anlaşılmalr: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.77-104
Taylor, Charles:	“Tanınma Politikası”, Çok Kültürcülük ve Tanınma Politikası , Haz. Amy Gutman, Çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.46-93.
Taylor, Charles:	Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası , Çev. Selma Aygöl Baş, Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
Tütüncü, Koray:	Michael J. Sandel, Kamusal Felsefe ve Adalet , <i>Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , Cilt:11, Sayı: 25, 2014, s.475-490.
Uslu, Cennet:	Hukuk ve Doğal Haklar , Ankara, Liberte Yayınları, 2011.
Walzer, Michael:	“Liberalizmin Cemaatçi Eleştirisi”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.253-273

Wellmer, Albrecht:	Demokratik Bir Kültürün Koşulları: Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma zerine”, Liberaller ve Cemaatçiler , Berten, A, Silveria, P. De, Pourtouis, H. (edit.), Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.305-323
Yayla, Atilla:	Siyaset Teorisine Giriş , İstanbul, Kesit Yayınları, 2012.
Yayla, Atilla:	Liberalizm , Ankara, Liberte Yayınları, 2008.
Yayla, Atilla:	Liberal Bakışlar , Ankara, Profil Yayınları, 2014.
Yürüşen, Melih:	İnsan Doğası Sosyal Düzen Değişim , Ankara, Liberte Yayınları, 2013.